Sabrina Schmidt

GRAUZONEN DES ALLTAGS-RASSISMUS

Zum kommunikativen Umgang mit antimuslimischem »Wissen«

[transcript] Kultur und soziale Praxis

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Sabrina Schmidt
Grauzonen des Alltagsrassismus

Kultur und soziale Praxis

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Sabrina Schmidt ist als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Erlanger Zentrum für Islam und Recht in Europa (EZIRE) und als Lehrbeauftragte am Seminar für Medien- und Kommunikationswissenschaft der Universität Erfurt tätig. Ihre Lehr- und Forschungsschwerpunkte liegen in den Bereichen kritische Rassismusforschung, antimuslimischer Rassismus, postmigrantische Medien und Öffentlichkeiten sowie in der intersektionalen Analyse populärkultureller Phänomene.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

Sabrina Schmidt

Grauzonen des Alltagsrassismus

Zum kommunikativen Umgang mit antimuslimischem »Wissen«

[transcript]

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Diese Arbeit ist mit der Unterstützung eines DAAD-Doktorand*innen-Stipendiums entstanden.

Bei der vorliegenden Studie handelt es sich um eine Dissertation, die 2020 an der Philosophischen Fakultät der Universität Erfurt angenommen wurde.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über https://dnb.dnb.de abrufbar.

Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de
Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com
Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2022 im transcript Verlag, Bielefeld
© Sabrina Schmidt

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld
Umschlagabbildung: Wolfgang Eckert/Pixabay
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
Print-ISBN 978-3-8376-6053-1
PDF-ISBN 978-3-8394-6053-5
https://doi.org/10.14361/9783839460535
Buchreihen-ISSN: 2703-0024
Buchreihen-eISSN: 2703-0032

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Inhalt

Danksagung 7

1 Einleitung 9
1.1 Problemaufriss 9
1.1.1 Rassismus im Alltag – Sprechen über ›Muslim*innen‹ 10
1.1.2 Begründung der Forschungsperspektive 12
1.1.3 Aufbau der Arbeit 20
1.2 Forschungsstand: Erscheinungsformen von Rassismus gegenüber ›Muslim*innen‹ 21
1.2.1 Gesellschaftliche Wahrnehmung 21
1.2.2 Institutionelle und strukturelle Formen der Ausgrenzung 25
1.2.3 Rassismus in Mediendiskursen 29
1.2.4 Alltagsdiskurs 48

2 Theorie 53
2.1 Rassismus: Das Kernkonzept 53
2.1.1 Historische Schlaglichter – Die Entstehung des modernen Rassismus und seine wissenschaftliche Fundierung 53
2.1.2 Konzeptualisierungen des Rassismus-Begriffs 60
2.1.3 Im Fokus: Antimuslimischer Rassismus 87
2.1.4 Zusammenfassung 99
2.2 Alltag: Die lebensweltliche Aneignung rassistischen Wissens 100
2.2.1 Bedeutungsproduktionen im Alltag 101
2.2.2 Alltagswissen und Alltagsrassismus 117
2.2.3 Zusammenfassung 133
2.3 Sprache: Diskurspraxen im Kontext lebensweltlicher Aneignung 134
2.3.1 Im Fokus: Kommunikativer Alltagsrassismus 135
2.3.2 Diskursanalytische Perspektiven auf rassistische Alltagssprache 152
2.3.3 Zusammenfassung 168

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

3 Methode 171
3.1 Sampling und Datenerhebung 172
3.1.1 Bestimmung des Samples 172
3.1.2 Beschreibung des Samples 181
3.1.3 Das offene Leitfadeninterview 183
3.2 Datenanalyse 185
3.2.1 Die Grounded Theory und ihre Anwendung für die Datenanalyse 185
3.2.2 Die kritische Diskursanalyse 187
3.2.3 Kodierparadigma & operationalisierte Forschungsfragen 189
3.2.4 Die Frage nach den Umgangsweisen – der Begriff der Diskurspraxen 191

4 Ergebnisse 195
4.1 Hegemoniale Aneignungen 196
4.1.1 Antimuslimische Bedeutungsproduktionen innerhalb von Alltagserfahrungen 197
4.1.2 Gesellschaftliche Beobachtungen – Verifizierungen »ohne Quelle« 239
4.1.3 Antizipieren von Konflikten 252
4.1.4 Zusammenfassung 262
4.2 Polarisierte Aneignungen 263
4.2.1 Subgruppierung: Gute Mehrheit vs. schlechte Minderheit 264
4.2.2 Externalisierung: ›Muslims‹ Within vs. ›Muslims‹ Abroad 272
4.2.3 Kontrastierung: Islam vs. ›Muslim*innen‹ 279
4.2.4 Problematisierung *der Gruppe* 286
4.2.5 Veruneigentlichung: Bekannte ›Muslim*innen‹ vs. der unbekannte Rest 291
4.2.6 Zusammenfassung 296
4.3 Dilemmatische Aneignungen 297
4.3.1 Die Transformationserzählung 298
4.3.2 Punktuelle Selbstreflexionen 311
4.3.3 Medienislam vs. bekannter Islam 326
4.3.4 Pendelnde Argumentation 333
4.3.5 Zusammenfassung 345
4.4 Widerständige Aneignungen 346
4.4.1 Kritik am Rassismus als Verhältnis 346
4.4.2 Perspektivwechsel & Inklusive Gruppenidentitäten 351
4.4.3 Generalisierende Konzepte dekonstruieren 355
4.4.4 Zusammenfassung 356

5 Fazit 357

6 Literatur 369

7 Anhang 401
Interviewleitfäden: Metropolregionen Rhein-Ruhr und Chicagoland 401
Transkriptionsregeln 405

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Danksagung

Die vorliegende Arbeit ist die leicht veränderte Version meiner Dissertation zum Thema *Kommunikativer Alltagsrassismus*, die im Sommer 2020 an der Philosophischen Fakultät der Universität Erfurt angenommen wurde. Sie ist das Ergebnis einer langen und intensiven Beschäftigung mit einem Thema, das meinen Blick auf die Welt verändert hat. Rassismus geht an jenen, die von ihm betroffen sind, nicht spurlos vorbei. Und er sollte es auch an jenen nicht tun, die ihn übersehen oder übersehen wollen oder von ihm profitieren, ob bewusst oder unbewusst, absichtlich oder in der sicheren Überzeugung, »kein*e Rassist*in zu sein«.

Ohne die kritische, kluge und geduldige Unterstützung einiger Menschen wäre diese Arbeit nicht bis zu ihrer Veröffentlichung gelangt. Ihnen möchte ich für ihre Wegbegleitung von Herzen danken: Mein außerordentlicher Dank gilt meinem Erstgutachter Prof. Dr. Kai Hafez, der dieses Projekt zu jedem Zeitpunkt mit kritischer Klarheit und unverbrüchlicher Zuversicht begleitet hat. Seine intellektuellen Impulse und theoretischen sowie strukturierenden Anregungen waren stets von großer akademischer Weitsicht und professioneller Wertschätzung. Er hat die inhaltliche Entwicklung dieses Projekts stetig vorangetrieben und dabei nie vergessen, dass es die Freiheit und Eigenverantwortung der Forschenden braucht, um es erfolgreich abzuschließen. Mein großer Dank gilt zudem meiner Zweitgutachterin Prof. Dr. Iman Attia, die mich in den Kreis ihrer Doktorand*innen aufgenommen hat, obwohl noch viele Fragen offen waren und die mir damit einen entscheidenden Vertrauensvorschuss gegeben hat. Ihre wegweisenden Texte, ihre präzise Kritik, ihre herzliche Sachlichkeit und ihre Überzeugung vom Wert dieser Arbeit haben einen entscheidenden Anteil am Gelingen dieses Projekts. Für immer verbunden bin ich (mit) meinem Partner Dr. Björn Bergold, ohne dessen unerschütterliches Vertrauen, mitreißenden Optimismus, große Klugheit und fraglose Liebe es dieses Buch nicht gäbe.

Auf verschiedenen Wegetappen waren weitere Menschen für diese Arbeit von unschätzbarem Wert. Meiner ehemaligen Lehrstuhlkollegin Dr. Anne Grüne verdanke ich inspirierende Gespräche über Theorien, Methoden und darüber, was diese in der aufregenden Forschungspraxis eigentlich bedeuten. Wichtige intellektuelle Impulse durfte ich auf verschiedenen Fachtagungen sammeln. Gleichermaßen bereichert und beeindruckt haben mich Prof. Dr. Friedrich Krotz, Prof. Dr. Margreth Lünenborg, Prof. Dr.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

Merle Hummrich und Prof. Dr. Karin Scherschel. Ohne das Doktorand*innenteam von Prof. Hafez hätte ich auf viele scharfsinnige, umsichtige und anregende Hinweise verzichten müssen. Mein besonderer Dank gilt hier Dr. Subekti Priyadharma und Dr. Imad Mustafa für ihre belesene Expertise. Michaela Stumberger hat mich mit ihrer umfangreichen Kenntnis methodologischer Debatten und ihrem großen Fingerspitzengefühl für die sozialwissenschaftliche Feldforschung immer wieder beeindruckt. Dr. Alexander Waszynski danke ich für die aufschlussreiche Textwerkstatt und die gemeinsamen Stunden in der Bibliothek. Ganz besonders danke ich auch Annett Psurek, die stets kleinere und größere organisatorische Herausforderungen mit Pragmatismus und entwaffnender Herzlichkeit zu lösen wusste.

Am Ende einer Arbeit braucht es Menschen, die mit großer Akribie und duldsamer Hingabe das lesen, was man über Jahre zu Papier gebracht hat. Für ihr sorgfältiges Korrektorat danke ich Evelin Schmidt und Wolfgang Iskra, ohne sie wäre der Text deutlich weniger lesbar. Meinen kritischen Leserinnen und geschätzten Freundinnen Ulrike Irrgang und Luise Scholl danke ich für ihre wertvollen und klugen Kommentare. Ihr habt mir Mut gemacht. Besonders dankbar bin ich auch all jenen, die mir den Zugang zum Feld erleichtert haben, unter ihnen R. S., M. M., M. B., A. C., J. K., J. O. und J. P. Eine sehr feste Umarmung geht schließlich raus an meine Freund*innen Rike Günther, Elise Gorun (R.I.P.), Judith A. Rädlein, Maria und David Rothberg, Björn Schorr und an meine Eltern, ihr habt mich immer unterstützt, *no matter what.*

Ich widme diese Arbeit meiner Tochter M.E.B. – schön, dass du endlich da bist!

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

1 Einleitung

1.1 Problemaufriss

Es gibt Zeiten, in denen erweist sich das soziale Zusammenleben als allgegenwärtige Herausforderung. Gemeint sind nicht Phasen gewaltvoller Konflikte, wirtschaftlicher Rezession oder humanitärer Krisen. Schaut man aus der Vogelperspektive, scheint die lebensweltliche Tektonik in vielen Ländern Europas und den USA seit geraumer Zeit auch ohne offizielle Notstandssituation auseinanderzudriften. So ist mit Blick auf die erste Dekade des 21. Jahrhunderts von einem »entsicherten Jahrzehnt« (Heitmeyer 2015) die Rede, indem sich abwertende Haltungen gegenüber ›Fremden‹ und ›Nutzlosen‹ mit Desintegrations- und Abstiegsängsten verbinden. Auch die *Melange* aus rechter Politik und rechtspopulistischer Rhetorik zeigt sich im euro-amerikanischen Raum, innerhalb und jenseits der Parlamente, als zunehmend erfolgreich (vgl. Salzborn 2015). Aktiv widersprochen wird ihnen in Gestalt zivilgesellschaftlicher Initiativen, die für Solidarität, gelebte Vielfalt und antirassistischen Widerstand eintreten (vgl. Stjepandić & Karakayali 2018). Was ferner den öffentlichen Diskurs angeht, beobachten Expert*innen schon länger tiefgreifende Polarisierungs- und Fragmentierungstendenzen, welche diskursethische Öffentlichkeitsmodelle wie Träume aus dem Elfenbeinturm erscheinen lassen.

Migration und kulturelle Pluralisierung, Globalisierung, Digitalisierung und wachsende sozioökonomische Disparitäten stellen als makrosoziale Wandlungsprozesse das gesellschaftliche Gefüge moderner Industrienationen unter Spannung. Lebensweltliche Gewissheiten, tradierte Orientierungshilfen, sozial geteilte Werte werden dabei automatisch neu verhandelt. So überrascht es wenig, dass soziale Entfremdungsprozesse auch in den kleinen, vermeintlich krisengeschützten Situationen des Alltags ihren Niederschlag finden. Familienfeiern, Gespräche mit Freunden und der Small Talk unter Kolleg*innen: In ihnen führen beiläufige Bemerkungen über die ›kulturellen Unterschiede der Neuen‹, deren ›fundamentalistische religiöse Identitäten‹, ›Merkels Migrationspolitik‹ oder den ›Verfall nationaler Werte‹ schnell zu hitzigen Debatten. Eine Allensbach-Umfrage stellte 2019 fest, dass die Mehrheit der Deutschen öffentliche Aussagen zu vermeintlichen Tabuthemen meidet; zu diesen zählen Flüchtlingspolitik, die AfD, ›Muslim*innen‹ und die deutsche Nazivergangenheit (vgl. Köcher 2019). Nur im privaten Kreis erlauben sich die Befragten laut eigener Aussage offene Meinungsbekun-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

dungen. Viele wird dabei vermutlich die Angst vor sozialer Isolation leiten, ein sozialpsychologisches Phänomen, das die Kommunikationswissenschaft als »Schweigespirale« bezeichnet (vgl. Noelle-Neumann 1989). Das hierfür zentrale kontrollierte Sprechen ist keinesfalls neu, stellten Bergmann und Erb (1991) doch schon in den 1980er Jahren fest, dass antisemitische Haltungen in der BRD einer öffentlichen Kommunikationslatenz unterliegen: Während sie öffentlich als unsagbar gelten, überdauern sie weitestgehend ungestört im Privaten (vgl. Beyer & Krumpal 2010).

Die heute insbesondere von rechtspopulistischen Akteur*innen besetzte Rede von der fehlenden Meinungsfreiheit gilt es jedoch kritisch zu hinterfragen. So zeigen kommunikationstheoretische Überlegungen, dass die Forderung uneingeschränkter Redefreiheit in pluralen Gesellschaften schnell zu einem egoistischen und ethnozentrischen Akt gerät (vgl. Husband 2000: 208). Zudem belegen demoskopische Studien seit Jahren weit verbreitete rassistische Ablehnungswerte – insbesondere gegenüber ›Muslim*innen‹ und ›Migrant*innen‹ – in Deutschland, Europa und den USA (vgl. Zick, Küpper & Wolf 2010; Pew Research 2017). In ihnen wird deutlich, dass Rassismus nicht zum sozialen Randphänomen erklärt werden kann. Während das Konzept in Deutschland bis in die 1990er Jahre jedoch akademisch wie politisch auf nationalsozialistische und rechtsextreme Gruppierungen beschränkt wurde (vgl. Mecheril & Scherschel 2009: 40), machen aktuelle rassismustheoretische Arbeiten kritisch auf dessen produktiven, sinnstiftenden und gesellschaftsordnenden Charakter aufmerksam (z.B. Attia 2013; Scherschel 2006; Terkessidis 1998). Rassismus wird dabei als »Dominanzkultur« konzipiert, als ein gesellschaftliches Verhältnis, in dem »unsere ganze Lebensweise, unsere Selbstinterpretation sowie Bilder, die wir von anderen entwerfen, in Kategorien der Über- und Unterordnung gefasst sind« (Rommelspacher 1995: 22).

Wenn wir unter den derzeitigen gesellschaftlichen Spannungsverhältnissen also nach Erscheinungsformen von Rassismus fragen, so gilt es zunächst, dessen allgemeine Funktionsweise zu klären. Trotz oder gerade wegen der moralisch-politischen Aufladung des Begriffs, wie sie in der momentanen Gesellschaftsstimmung sicherlich einen Höhepunkt findet, muss der Fokus sowohl auf dessen bedeutungsstiftende Funktionen, historische Tradierungslinien sowie auf die diversen Verflechtungen von rassistischen Diskursen, institutionellen Praxen und gesellschaftlichen Strukturen gelenkt werden. Mit ihrem Interesse an derzeitigen kommunikativen Formen von Rassismus, wie sie sich gerade in informellen Alltagskontexten zeigen, will die vorliegende Arbeit an eben diese Sichtweise anknüpfen.

1.1.1 Rassismus im Alltag – Sprechen über ›Muslim*innen‹

Rassismus im Alltag ist überaus facettenreich. Seine praktische Gestalt reicht von kleinen Gesten und irritierenden Fragen (vgl. Bühl 2017: 269) bis hin zu verbaler und körperlicher Gewalt: ein Blick, die Frage »Woher kommst du?«, eine Beleidigung, ein tätlicher Angriff. Weil Alltagsrassismus nicht selten in latenter, auch unbewusster Form, auftritt, wird er vonseiten Nichtbetroffener häufig in Frage gestellt. Der Begriff des Alltagsrassismus wird dabei zum Kampffeld: Während Betroffene von allgegenwärtigen Konfrontationen berichten, fehlen ›weißen‹ Personen oft die Erfahrungs- bzw. Wis-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sensbezüge, welche für entsprechende Alltagssituationen sensibilisieren. Es scheint, es führe ein Weg zur Verständigung nur über stark vermintes Gelände.

Jüngere Forschungen plädieren daher seit einiger Zeit für eine Stärkung der Betroffenenperspektive (z.B. Terkessidis 2004; Essed 1990, 1991), die sich vom Fokus der klassischen Stereotypen- und Vorurteilsforschung auf dominante Gesellschaftsgruppen emanzipiert und die Erfahrungswelten *rassifizierter*[1] Personen in den Blick nimmt. Statt wiederholt nach den rassistischen Einstellungen und Interpretationsmustern der »Mehrheiten« zu fragen, lässt sie diejenigen, die der Rassismus zu ›Anderen"[2] erklärt, selbst sprechen. Die gesellschaftliche und wissenschaftliche Notwendigkeit dieser Arbeiten liegt auf der Hand, in politischer Hinsicht geht von ihnen ein enormes Potential zur Stärkung und Anerkennung marginalisierter Perspektiven aus. Personen ohne rassistische Alltagserfahrungen bieten sie die Chance zum Sichtwechsel.

Die vorliegende Arbeit versucht nun einen zweiten Weg zu beschreiten. Sie lenkt den Blick zurück auf diejenigen, die mit Rassismus ebenfalls konfrontiert sind, allerdings nicht als Betroffene, sondern als potentielle Produzent*innen. Rassismus wird hier nicht als persönlich-moralische Fehlleistung, als Ergebnis kognitiven Versagens oder individueller Verlustängste verstanden, sondern als gesellschaftlich dominantes, institutionell verankertes und lebensweltlich »normalisiertes« Wissen, das den Einzelnen in alltäglichen Prozessen der Sinnstiftung zur Verfügung steht. Im Lichte einer solchen Theoretisierung wird das Alltagsgespräch nicht zur Austauschplattform fertiger, konsistenter Haltungen. Vielmehr fungiert es als Kommunikationsraum, in dem hegemoniale rassistische Deutungsressourcen von den Sprechenden aktiv reproduziert, aufgebrochen und umgewandelt oder ihnen kritisch widersprochen werden kann. Die hier im Fokus stehende ›weiße"[3] Person ist dabei weder von rassistischen Diskursen de-

1 Als Rassifizierung (auch »Rassenkonstruktion«) wird ein Prozess der Bedeutungsproduktion bezeichnet, durch den Personen auf Basis selektiver Merkmale als ›natürliche‹ Gruppe zusammengefasst und fixiert werden. Siehe im Theorieteil dieser Arbeit Kap. 2.1.2.1.

2 Eine Anmerkung zur Schreibweise und zu häufig verwendeten Begriffen: Einfache Anführungsstriche (›‹) werden im Text verwendet, um auf das soziale Gemachtsein des Begriffs hinzuweisen und sich so von einer naturalistischen Lesart zu distanzieren. Dies trifft u.a. auf die Bezeichnungen ›Muslim*in‹, ›der Islam‹, ›Rasse‹, ›Andere‹ und ›weiß‹ zu. Da es sich dabei um soziale Konstruktionen handelt, die mit den selbstgewählten Identitäten der So-Markierten keineswegs korrelieren müssen (nicht jede als ›Muslimin‹ wahrgenommene und bezeichnete Frau gehört ›dem Islam‹ an bzw. würde diese Selbstbezeichnung für sich und in sämtlichen Lebenssituationen beanspruchen), wird mit dieser Schreibweise gleichzeitig auf die gesellschaftlichen Verhältnisse hingewiesen, in denen jene Attribuierungen produziert werden. Zudem wird in der Arbeit das Gendersternchen zur Bezeichnung von Personen verschiedener Geschlechtsidentitäten verwendet. Die Bezeichnungen »Mann« und »Frau« werden ebenfalls als soziale Konstruktionen verstanden; sie verweisen auf Personen, die im hegemonialen Diskurs als männlich bzw. weiblich gelesen werden. Da der Fokus der vorliegenden Untersuchung auf religions- bzw. kulturbezogenen Rassifizierungen (und nicht auf hetereonormativen bzw. sexistischen Zuschreibungen) liegt, werden diese jedoch nicht gesondert hervorgehoben.

3 Bei der Kategorie des *Weißseins* handelt es sich um eine gesellschaftliche Konstruktion, die den privilegierten Zugang zu materiellen und symbolischen Ressourcen anzeigt, und nicht etwa um ein phänotypisches Merkmal. Frankenberg definiert Weißsein erstens als »a location of structural advantage, of race privilege. Second, it is a ›standpoint‹ a place from which white people look at […] others, and at society. Third, ›whiteness‹ refers to a set of cultural practices that are usually

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

terminiert, noch wird sie als Entstehungsstätte rassistischer Positionierungen gehandelt. Sie wird zur aktiven Produzentin sozialer Wirklichkeit, indem sie im individuellen Sprechen aktiv Bedeutungen – in unserem Fall: Bedeutungen über ›Muslim*innen‹ und ›den Islam‹ – herstellt.

Der Vorteil einer solchen Blickrichtung liegt in der analytischen Zugänglichkeit verdeckter Veranderungen[4], alltagsrhetorischer Techniken sowie offener Widersprüche und feiner Ambivalenzen, die nicht zwingend auf bewusste Argumentationspolitiken zurückzuführen sind. Gerade neo-rassistische Deutungslogiken operieren mit Fremdzuschreibungen und Differenzmarkierungen, die auf den ersten Blick unverdächtig scheinen und erst durch diskursanalytische Entschlüsselungen zum Vorschein kommen. Die vorliegende Arbeit macht sich mit *der Frage nach den Formen kommunikativer Alltagsrassismen im Kontext eines antimuslimischen Wissens* die Herausarbeitung eben dieser Latenzen und Ambivalenzen zum Ziel.

Ihr Zuschnitt auf antimuslimische[5] Spielarten des Rassismus leitet sie dabei aus allgegenwärtigen Orientalismen ab, die etwa in Gestalt popkultureller Produkte wie Film, Literatur und Musik in die alltäglichen Lebenswelten der Leute eindringen und dort zur Normalisierung antimuslimischer Bilder und Narrative beitragen (vgl. Shaheen 2000; Attia 2009b; Shooman 2014). Zudem zeugen kommunikationswissenschaftliche Studien seit Jahrzehnten von der Konfliktzentrierung islambezogener Medienberichterstattung (z.B. Hafez 2002a, 2002b, 2010; Hafez & Richter 2007), die insbesondere für Personen ohne persönliche Kontakterfahrungen als exklusive Informations- und Erfahrungsquelle fungieren. Schließlich liefert auch die Tatsache, dass ›der Islam‹ im Religionsvergleich sowohl in den USA als auch in Deutschland mit den stärksten Ressentiments konfrontiert ist (vgl. Gallup 2010; Pollack & Müller 2013: 37) – wobei er gleichzeitig als äußerer und innerer Feind gilt (vgl. Cesari 2004: 2) – Anlass, die alltagskommunikativen Umgangsweisen ›weißer‹ Personen nach ihren Deutungs-, Erklärungs- und Argumentationsmustern zu befragen.

1.1.2 Begründung der Forschungsperspektive

Im Mittelpunkt der vorliegenden Arbeit stehen also *kommunikative Alltagsrassismen*, wie sie sich im halb-öffentlichen Sprechen über ›Muslim*innen‹ und ›den Islam‹ und im Spiegel eines gesellschaftlich verfügbaren antimuslimischen Wissens entfalten. Mit ihrem Erkenntnisinteresse nimmt die Untersuchung eine grundlegend wissenssoziologische Perspektive ein, die die Entstehungszusammenhänge rassistischer Sprechweisen weder primär im Individuum noch ausschließlich in gesellschaftlichen Strukturen verortet. Vielmehr werden subjektive Äußerungen, welche sich rassistischer Logiken be-

---

unmarked and unnamed.« (2009: 519) Weißsein lässt sich in Übertragung auf einen deutschen Kontext auch als »Dominanzkultur« konzeptualisieren, ein innerhalb der deutschsprachigen Rassismusforschung zentraler Begriff (s.o.) (vgl. Rommelspacher 1995: 22).

4 Veranderung wird hier im Sinne des *Othering* als kommunikativer Konstruktionsprozess verstanden, durch den Personen – in unserem Fall ›Muslim*innen‹ – zu ›Anderen‹ gemacht werden (zusätzliche theoretische Ausführungen befinden sich in Kap. 2, Fußnote 17).

5 Zur Verwendung des Begriffs *antimuslimischer Rassismus* und dessen Abgrenzung von anderen Konzepten wie Islamfeindlichkeit oder Islamophobie siehe Kap. 2.1.3.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

dienen, als alltagsdiskursive Reproduktionen hegemonialer Ideologien verstanden, die dem bzw. der Einzelnen u.a. über Sozialisationsprozesse und Mediendiskurse nahegelegt werden. Jene Ideologien sind Bestandteil symbolischer Wissensumwelten, in denen sich das Individuum alltäglich bewegt und durch eigene Sinn- und Bedeutungsproduktionen fortlaufend positioniert. Wir wollen diese Theorieperspektive in den konzeptuellen Grundlegungen dieser Arbeit genauer erläutern (vgl. Kap. 2). Ziel dabei ist auch, die Wahl der analytischen Blickrichtung zu begründen, wobei ihr Potential zur Ergänzung bisheriger Forschungen mit Blick auf alternative Theoriezugänge herausgearbeitet werden soll. Letzteres vorwegnehmend wird nachfolgend die Forschungstradition der Individual- und Sozialpsychologie – zumeist als Forschung über ›Fremdenfeindlichkeit‹ bezeichnet – einer näheren Betrachtung unterzogen. Solcherart Perspektivdiskussionen lassen sich umfangreich, scharfsinnig und durchaus kritisch an diversen Stellen im Feld rassismuskritischer Forschung finden (z.B. Terkessidis 1998; Wetherell & Potter 1992; Billig 1991), sodass hier keine erschöpfende Grundlagendebatte versucht werden soll. Vielmehr geht es darum, einige der wesentlichen Argumente für die theoretische Anlage dieser Arbeit im Spiegel der v.a. in Deutschland etablierten Sozialpsychologie anzuführen.

Eine kurze Diskussion Individual- und Sozialpsychologischer Perspektiven auf Rassismus

Die sozialpsychologische Vorurteilsforschung entwickelte im Laufe ihres Bestehens eine Vielzahl unterschiedlicher Erklärungsansätze zu den Ursachen und Funktionen negativer Einstellungen, Stereotypen und Vorurteile gegenüber Personen bzw. Personengruppen und zu potentiellen Präventionsmaßnahmen. Folgt man Zicks umfassender Systematisierung des Forschungsdiskurses (1997), so zeigt sich, dass die theoretischen Perspektiven dabei zeitlichen Konjunkturen unterlagen. Die klassische Vorurteilsforschung etwa führte bis in die 70er Jahre v.a. individuelle Determinanten als Erklärungsvariablen für Vorurteile ins Feld (vgl. ebd.: 54). Paradigmatisch für diese Zeit stehen die *Studien zum autoritären Charakter* von Adorno und Forscherkolleg*innen, die sich der Persönlichkeitsanalyse des »*potentiell faschistische*[n] Individuum[s]« verschrieben haben (Adorno et al. 1973: 1, Herv.i.O.). Deren Fokus lag auf der Identifikation psychologischer Determinanten, die den Menschen für rassistische Ideologien empfänglich machen. Daneben wurden mit verschiedenen kognitions- und motivationspsychologischen Erklärungsmodellen, dem Konzept der Relativen Deprivation[6] etwa, der Frustrations-Ag-

6 Die Theorie der relativen Deprivation (Runciman 1966) beschreibt in ihren Grundannahmen subjektive Frustrationserfahrungen als das Resultat sozialer Vergleichsprozesse »und zwar nicht nur zwischen den eigenen Erwartungen und der eigenen Realität, sondern auch Vergleiche mit relevanten Bezugsgruppen. Relative Deprivation kann sich also auch dann einstellen, wenn bei gleichbleibenden objektiven Lebensbedingungen sich durch einen Wechsel von Bezugsgruppen die Wert- und Realisierungserwartungen verändern; oder auch dann, wenn sich in der Gesellschaft etwa aufgrund ethnischer, sozialer, generationsspezifischer oder auch kultureller Differenzierung- und Segregationsprozesse spezifische Subkulturen mit eigenen Realitätsdefinitionen und Erwartungen ausbilden; und auch dann, wenn neue Gruppen in die Gesellschaft integriert werden, die als Konkurrenz z.B. um knappe Güter (Transferleistungen, Wohnungen, Arbeitsplätze) oder allgemein um gesellschaftliche Positionen erfahren werden können.« (Willems 1992: 440) Was wir also meinen, als Angehörige einer bestimmten Gruppe zu besitzen, hängt weniger von den objek-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

gressions-Hypothese[7] oder der Sündenbock-Theorie weitere Partikulartheorien entwickelt. All diese Ansätze stellen exklusive Erklärungsmodelle dar (vgl. Zick 1997: 56f.), welche das Individuum als Träger und primäre Entstehungsstätte von Vorurteilen begreifen. Jener Fokus auf intrapersonale Vorgänge erfuhr mit Ausdifferenzierung des Feldes jedoch zunehmend Kritik, da mit ihm gewisse analytische Limitierungen einhergingen. Betont wurde dabei v.a. die Notwendigkeit, das Individuum stärker im Kontext seiner vielfältigen sozialen Beziehungen zu betrachten und damit über dessen Modellierung als Informationsverarbeitungs- und Bedürfnisapparat hinauszugehen. Entsprechend wurden in den 1980er Jahren verstärkt Ansätze entwickelt, die die soziale Verortung und (vielfältigen) Gruppenzugehörigkeiten des bzw. der Einzelnen stärker in den theoretischen Brennpunkt rückten. Besondere Beachtung erfuhr hier etwa die Theorie der Sozialen Identität, die negative Fremdzuschreibungen mit dem individuellen Bedürfnis nach vorteilhaften Gruppenvergleichen und einem positiven Selbstbild begründet (vgl. Tajfel & Turner 1979).

In der genaueren Betrachtung *kognitions- und motivationspsychologischer Ansätze* zeigt sich nun, dass Rassismus – den wir als mehrdimensionales Phänomen konzeptualisieren, das neben subjektiven Erscheinungsformen (individuelle Äußerungen und Verhaltensweisen) auch diskursive, institutionelle und strukturelle Ausprägungen aufweist (Rassifizierung, Ausgrenzung und Macht) (vgl. Attia 2013: 6) – hier v.a. in seinen subjektiven Dimensionen erfasst wird. Intraindividuelle Zustände, kognitive Prozesse und emotionale Motivlagen stehen hier im Mittelpunkt. Für die sozialpsychologische For-

tiv verfügbaren Gütern ab, als davon »wie es uns unserer Meinung nach im Vergleich zu anderen geht« (Spears & Tausch 2014: 534, Herv.i.O.). Von zentraler Relevanz sind dabei subjektive Konkurrenz- und Bedrohungsempfindungen, die sich aus intergruppalen Vergleichen ableiten. Eine entscheidende Rolle spielt das Gefühl, gegenüber der ›Fremdgruppe‹ mangelhaft ausgestattet zu sein bzw. zukünftig Nachteile erfahren zu müssen.

7 Die Frustrations-Aggressions-Hypothese wurde 1939 von Dollard et al. entwickelt und u.a. von Berkowitz (1989) reformuliert. In ihrer ursprünglichen Fassung behauptet sie, dass Frustration stets Aggression zur Folge habe. Frustration sei als ein »universeller Mechanismus der Aggressionsgenese anzusehen« (Wiswede 2004: 12). Heute gilt diese Annahme als widerlegt (vgl. ebd.: 175), da Frustration verschiedene non-aggressive Reaktionen wie etwa Resignation auslösen kann.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

schung sind dabei die Konzepte Einstellung[8] sowie Stereotyp[9] und Vorurteil[10] paradigmatisch. Sie beschreiben individuelle Denkmuster, für deren Qualität und Entstehung sie sich interessieren. Rassistische Überzeugungen und Äußerungen gelten dabei zumeist als unzulässige Generalisierungen, als Ergebnis komplexitätsreduzierender kognitiver Schemata oder anthropologischer Bedürfnisse. Die rassismustheoretische Perspektive dieser Arbeit trägt nun dazu bei, jenen individualpsychologischen Analysefokus zu erweitern: Mit ihr geraten die vielfältigen und wechselseitigen Verflechtungen zwischen subjektiven Erfahrungen und gesellschaftlicher Wirklichkeit in den Blick,

8 Ehrlich (1979: 13) definiert Einstellungen als »ein Gefüge wechselseitig aufeinander bezogener Bewertungen eines Objektes oder einer Klasse von Objekten, wobei diese Bewertungen in der kognitiven, der affektiven und der verhaltensbezogenen Dimension organisiert sind.« Die kognitive Dimension umfasse dabei laut Güttler u.a. Wissen, Glauben und Vorstellungen einer Person über ein Einstellungsobjekt. Auf der affektiven Ebene seien alle Arten von Emotionen angesiedelt. Die konative Einstellungsebene schließlich beinhaltet die Bereitschaft des Individuums, sich auf Basis seiner Einstellungen zu verhalten bzw. zu handeln (vgl. 2003: 103f.). In diversen Arbeiten zur Bestimmung von Einstellungen, Vorurteilen und Stereotypen finden sich Passagen, in denen sich die Autor*innen um eine plausible Abgrenzung der Begriffe bemühen (z.B. Schäfer & Six 1978; Zick 1997; Ehrlich 1979; Brigham 1971). Dennoch kann hier keinesfalls von einem wissenschaftlichen Konsens gesprochen werden. Während zwischen Vorurteilen und Stereotypen sowohl empirische Korrelationen als auch funktionale Verknüpfungen postuliert wurden (vgl. Vinacke 1949: 288), finden sich ebenso Konzeptualisierungen, die auf einer terminologischen Trennung der Begriffe bestehen (vgl. Aboud 1988: 5). Ehrlich plädiert (vgl. 1979: 54) dafür, den Stereotypenbegriff der kognitiven Dimension von Einstellungen zuzuordnen. Eine Zuordnung des Vorurteilbegriffs zur zweiten, affektiven Dimension ist in der Literatur ebenfalls verbreitet (vgl. Kleinert 2004: 87).

9 Historische Herleitungen legen die wissenschaftliche Geburtsstunde des Stereotypenbegriffs mit Walter Lippmanns berühmter Arbeit *Public Opinion* zusammen. In ihr bestimmt er Stereotype als tradierte und erlernte Vorannahmen über die Welt. Sie funktionieren als kognitive Schemata, die unsere Wahrnehmung derart strukturieren und filtern, dass uns das Überangebot an Umweltinformationen nicht erschöpft: »We are told about the world before we see it. We imagine most things before we experience them. And those preconceptions, unless education has made us acutely aware, govern deeply the whole process of perception. They mark out certain objects as familiar or strange, emphasizing the difference, so that the slightly familiar is seen as very familiar, and the somewhat strange as sharply alien.« (Lippmann 1997 [1922]: 59) Lippmans weite Definition hat es nachfolgenden Forscher*innen erlaubt, eine beachtliche Bandbreite an eigenen Konzeptualisierungen hervorzubringen, die in den meisten Fällen entweder das Kriterium der fehlenden Faktizität oder das Kriterium der Rigidität betonen (vgl. Brigham 1971: 15). Schäfer und Six (vgl. 1978: 19f.) zufolge konzentrierten sich einige Definitionen zudem auf die Ursachen stereotyper Denkprozesse – etwa, wenn unverbürgte Informationsquellen den Generalisierungen zugrunde liegen (z.B. Klineberg 1951). Andere betonten die Funktionalität von Stereotypen, wenn diese als »kognitive Organisationssysteme« theoretisiert werden (z.B. Vinacke 1957).

10 Vorurteile werden im Drei-Komponenten-Modell sozialer Einstellungen gemeinhin der affektiven Dimension zugeordnet. Im Vergleich verschiedener Einführungs- und Überblickswerke der Sozialpsychologie erscheint eine Arbeit als besonders richtungsweisend: In *The Nature of Prejudice* liefert Gordon W. Allport nach einleitenden Reflexionen zur Frage, wie »ordinary errors of prejudgment« von »prejudices« unterschieden werden können, folgende Definition: »Ethnic prejudice is an antipathy based upon a faulty and inflexible generalization. It may be felt or expressed. It may be directed toward a group as a whole, or toward an individual because he is a member of that group.« (1958: 9) Allport beschreibt ethnische Vorurteile hier als auf inkorrekten Generalisierungen beruhend, mit Affekten verknüpft und sich letztlich gegen Gruppen richtend.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zwischen kollektiven Repräsentationen von ›Anderen‹, wie sie in Schule, Popkultur und Medien zirkulieren, und deren individuell-lebensweltliche Aneignung. Diskursive, institutionelle sowie alltagspraktische Aspekte von Rassismus, die individualpsychologische Konzepte weitestgehend im Hintergrund belassen, werden dabei explizit berücksichtigt.

Daraus folgt nun auch ein anderer Blick auf das Individuum. So wird es hier nicht als Träger ablehnender Einstellungen konzipiert, die es aufgrund ressourcenabhängiger mentaler Verarbeitungsprozesse oder Konkurrenzgefühlen gegenüber ›Fremden‹ entwickelt. Legte man dieses Verständnis zugrunde, würde Rassismus zum Problem einzelner Personen, denen aufgrund kognitiver Defizite Perzeptionsfehler unterliefen. Die Erkenntnisse der Sozialpsychologie über intraindividuelle Prozesse der Wirklichkeitsverarbeitung durchaus berücksichtigend, soll das Individuum hier vielmehr als *ausgesetzt* und *eingebunden* in transindividuelle rassistische Ideologien verstanden werden. Deren tiefe Verankerung in alltägliche Prozesse sozialer Erkenntnis (vgl. Terkessidis 1998: 59f.), wie sie in lebensweltlichen Interaktionen oft als fraglos und »normal« gelten, wird für diese Arbeit so zum theoretisch-analytischen Ausgangspunkt.

Zudem muss auch die Annahme einer objektiven Wirklichkeit, wie sie Konzepten über verzerrte Wahrnehmungen impliziert sind, vom Standpunkt dieser Arbeit in Frage gestellt werden. Wie wir im Theorieteil *en detail* erläutern werden, basiert das vorliegende Verständnis von sozialer Realität auf wissenssoziologischen Prämissen, die menschliche Wahrnehmungen als bedeutungsstiftende Konstruktions- und Aushandlungsprozesse begreifen. Auch wenn physische und soziale Gegenstände selbstverständlich auch außerhalb symbolischer Sinnwelten existieren, ist die Bedeutung, die sie für uns haben, stets eine sozial gemachte, eine kommunikativ hergestellte. Rassismus kann aus diesem Grund verschiedene sprachliche Formen annehmen, unterschiedliche Personengruppen objektivieren und mit diversen Exklusionspraxen verflochten sein. Er ist in seinen empirischen Erscheinungsformen variabel und wandelbar.

Ein ähnliches Argument gilt auch für die theoretische Beschreibung der Betroffenen von Rassismus. Mit dessen Bezeichnung als ›Fremdenfeindlichkeit‹ werden Personen und Gruppen, die ablehnenden Äußerungen und Verhaltensweisen ausgesetzt sind, als ›Fremde‹ fraglos festgeschrieben. Demgegenüber gehen rassismuskritische Ansätze davon aus, dass ›Fremdheit‹ nicht einfach existiert, sondern durch Veranderungstechniken diskursiv hergestellt wird. Die Frage aus Sicht dieser Arbeit ist mithin nicht, was haben wir gegen ›die Fremden‹ und warum? Sondern: Wie werden ganz bestimmte Personen durch uns ›zu Fremden‹ gemacht?

Schauen wir zusätzlich auch auf *gruppenpsychologische Erklärungsansätze* fällt zunächst auf, dass diese deutlich stärker die sozialen Kontexte, innerhalb derer rassistische Denk- und Redeweisen entstehen, ins Blickfeld rücken. So definiert Tajfel in seiner Theorie der Sozialen Identität diese als »den Teil des Selbstkonzepts eines Individuums […], der sich aus seinem Wissen um seine Mitgliedschaft in sozialen Gruppen und aus dem Wert und der emotionalen Bedeutung ableitet, mit der diese Mitgliedschaft besetzt ist« (Tajfel 1982: 102). Die Bedeutsamkeit der eigenen Gruppenmitgliedschaft(en) kann dabei nach zeitlichem und situativem Kontext variieren. Gruppenpsychologische Ansätze kommen sozialkonstruktivistischen Grundlegungen insofern näher, als sie betonen, dass Individuen ihre Identitäten dynamisch aushandeln und dass sich ver-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

schiedene Gruppenzugehörigkeiten durchaus nicht gegenseitig ausschließen, sondern sich ergänzen, aber auch ambivalente Beziehungen miteinander eingehen können (vgl. Fischer & Wiswede 2009: 731). Das Konzept sozialer Kategorisierungen (Tajfel et al. 1971) ist zudem dem diskursiven Prozess der Rassifizierung ähnlich, den wir als Kernelement von Rassismus noch genauer erläutern werden. Es geht davon aus, dass Personen ›Andere‹ aufgrund spezifischer Merkmale Gruppen zuordnen und dass derlei Klassifikationen in einem funktionalen Spiegelverhältnis zum persönlichen bzw. kollektiven Selbstbild steht (*Othering*).

Trotz ihrer soziologischen Fundierung und partiellen Öffnung gegenüber sozialkonstruktivistischen Ideen, will die vorliegende Arbeit jene Ansätze v.a. in zwei Punkten komplementieren: *Erstens* wird hier davon ausgegangen, dass soziale Gruppen nicht per se existieren, sondern dass sie diskursiv – etwa durch Mediendiskurse über ›Migrant*innen‹ – oder strukturell – durch die Institutionalisierung nationaler Zugehörigkeit im Konzept der Staatsbürgerschaft – hergestellt werden. Wenn Personen sich also als Deutsche oder Europäer*innen bezeichnen, aktivieren sie dabei diskursiv verfügbare Gemeinschaftsnarrative und reproduzieren diese. Sie tun mithin weitaus mehr, als sich nur einer möglichen Referenzgruppe zuzuordnen. *Zweitens* wollen wir uns hier stärker dafür sensibilisieren, dass Vorurteile, Stereotypen und Einstellungen in konkreten sozialen, historischen und politischen Kontexten entstehen. Es gilt mithin, jene gesellschaftlichen Verhältnisse zu berücksichtigen, die in rassismuskritischer Sicht von Machtbeziehungen und Abhängigkeitsverhältnissen durchdrungen sind. Jene folgen nicht selten einer eigenen Genealogie, in der bestimmte Personengruppen als ›Fremde‹ markiert sind. Diese bekommen innerhalb einer sozialen Matrix aus Privilegien und Diskriminierungen einen spezifischen Ort zugewiesen. Wir verstehen Rassismus folglich als umfassendes »gesellschaftliches Verhältnis«, das in die subjektiven Wahrnehmungen Einzelner hineinragt und sich gleichzeitig in institutioneller Benachteiligung und einem strukturellen Machtgefälle ausdrückt. Da auch Rassismus nicht jenseits gesellschaftlicher Wirklichkeit existiert, sondern durch symbolisches und praktisches Ausagieren fortwährend erhalten bzw. erneuert werden muss, eröffnet sich für das Individuum ein Raum für potentielle Verschiebungen und Widerstand. Dieser kann sich zur nachhaltigen Transformation rassistischer Verhältnisse zwar nicht allein auf subjektiver Ebene vollziehen, sondern muss gesamtgesellschaftlich erprobt werden (vgl. Attia 2013: 19). Die vorliegende Arbeit setzt sich dennoch zum Ziel, im Kleinen zu ermitteln, inwiefern in den Alltagserzählungen der Leute Reproduktionen, Ambivalenzen und Widerstände in der Aneignung rassistischer Diskurse auftreten.

Zum methodischen Zuschnitt der Arbeit

Allerdings erschöpft sich darin das hiesige Erkenntnisinteresse nicht. Wie wir im Verlauf der Einleitung und genauer noch in der Betrachtung existierender Forschungen zu rassistischen Alltagsdiskursen sehen werden, weisen diese Schwerpunktsetzungen auf, die sich nur partiell mit dem Fokus dieser Arbeit überschneiden. So geht es Wetherell und Potter (1992) etwa um die Identifikation rassistischer Interpretationsrepertoires, wie sie auf indigene Gesellschaftsgruppen[11] angewendet werden, während Attia (2009a)

11 In diesem Fall auf die Māori in Neuseeland.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sich insbesondere auf die Übernahme tradierter Orientalismen und antimuslimischer Rassismen in Alltagsdiskurse konzentriert. Leiprecht (2001), Scherschel (2006) und Jäger (1996) ermitteln ebenfalls rassistische Alltagsdiskurse, allerdings eher solche mit antimigrantischer Symbolik, wobei ersterer zudem die spezielle Zielgruppe (deutscher und niederländischer) Jugendlicher in den Blick nimmt. Und wieder andere Arbeiten sind zwar im Gegenstandsbereich antimuslimischer Rassismus angesiedelt, konzentrieren sich jedoch auf spezifische Thematiken wie den Moscheebau (Sammet 2007) oder auf andere Kommunikationsgenres wie informelle Zuschriften an muslimische Verbände (Shooman 2014).

Mit der vorliegenden Arbeit soll das Erkenntnisinteresse nun (ebenfalls) dezidiert auf antimuslimische Bedeutungsproduktionen gelenkt werden, wie sie in alltagskommunikativen Zusammenhängen entstehen. Im Fokus stehen dabei insbesondere die *interpretatorischen Gestaltungsspielräume der Individuen*, die sich in Prozessen lebensweltlicher Aneignung zwischen hegemonialen Ideologien, persönlichen Erfahrungen und episodischen Alltagsdiskursen aufspannen. Diese zeigen sich etwa in artikulierten Wertorientierungen, in Selbst- und Fremdbildern sowie den realisierten rhetorischen Umgangsweisen der Interviewpartner*innen. Ziel ist es, sowohl Konsistenzen als auch Inkonsistenzen zu identifizieren und zu beschreiben, die sich innerhalb antimuslimischer Bedeutungsproduktionen vollziehen. Diese können einerseits innerhalb subjektiver Positionierungen auftreten, aber auch zwischen Individuum und den umgebenden dominierenden Wissensstrukturen angesiedelt sein. Auf welche Weise kommen antimuslimische Wissenselemente in den Gesellschaftsbeobachtungen und Erfahrungsschilderungen der Interviewpartner*innen zum Einsatz? Wie genau verbinden sich diese mit (positiven) Primärerfahrungen und der Wertschätzung liberaler Gesellschaftsverhältnisse? Inwiefern werden dabei etwaige ideologische Paradoxien im Gespräch thematisiert, argumentativ integriert und sprachlich geglättet? Insgesamt geht es also 1) um eine konsequente *Aneignungsperspektive* auf den alltäglich-lebensweltlichen Umgang mit antimuslimischen Ideologien, durch die individuelle Handlungsspielräume anerkannt werden, 2) um die systematische Beschreibung ideologischer Konsistenzen und Inkonsistenzen, wie sie u.a. aufgrund des episodischen, wenig elaborierten Charakters von Alltagssprache vermutet werden sowie 3) um die Frage, wie antimuslimische Symboliken gleichzeitig aufgerufen/reproduziert und – im Sinne eines Interessensmanagements (vgl. Kap. 2.3.2.1) – rhetorisch gekontert werden.

In aktuellen theoretischen Auseinandersetzungen um den Rassismus-Begriff wird immer wieder betont, dass postkoloniale Migrationsbewegungen sowie die öffentliche Diskreditierung des ›Rassen‹-Konzepts zu einer inhaltlichen Verschiebung rassistischer Diskurse geführt haben (vgl. Balibar 1992; Miles 1991). So werde nun nicht mehr von genetisch fundierten Wertunterschieden zwischen ›Menschenrassen‹ ausgegangen, sondern von kulturellen Differenzen und Unvereinbarkeiten. Jene neue Form des Rassismus operiert dabei als »Rassismus ohne Rassen« (Hall 1989a), was insbesondere auch auf die Veranderungslogik des antimuslimischen Rassismus zutreffe (vgl. Shooman 2014: 63; Fritzsche 2016: 27ff.). Es stellt sich allerdings die Frage, inwiefern dieser gesellschaftlich »akzeptiertere« und somit vermeintlich unverfängliche Rassismus nicht ebenfalls mit Techniken der Verdeckung, der Verundeutlichung und Relativierung einhergeht. Sind neo-rassistische Zuschreibungen tatsächlich derart gesellschaftlich ak-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

zeptiert, dass sie gegenüber Fremden (entspricht der Rolle der Autorin innerhalb der Interviewsituation) offen und explizit verwendet werden? Oder lassen sich kommunikative Formen eines »Alltagsrassismus ohne Rassen« finden, die sich nur in Andeutungen und Latenzen zu erkennen geben? Mit anderen Worten: Ist der kulturalistische Neo-Rassismus tatsächlich immer noch der »Neue« Rassismus? Oder gibt es nicht schon längst aktuellere Formen der sprachlichen Veranderung, gegenüber denen man sich rassismuskritisch sensibilisieren muss?

Mit dem so definierten Erkenntnisinteresse wird ein methodischer Zugang erforderlich, der es erlaubt, die ideologischen Bezüge, Wertorientierungen und rhetorischen Techniken der Interviewpartner*innen herauszuarbeiten. Anders als in repräsentativen Studien, in denen mittels standardisierter Erhebungsinstrumente Bewertungsparadoxien und sprachliche Variabilitäten zugunsten verallgemeinerbarer Einstellungsermittlungen zwangsläufig vernachlässigt werden (vgl. kritisch dazu Billig 1991), sollen hier individuelle Orientierungen, Erfahrungsressourcen und antimuslimischer Symboliken in ihren konkreten Erscheinungsformen rekonstruiert werden. Das offene Leitfadeninterview sowie die Auswertungsmethodologie der Grounded Theorie und die kritische Diskursanalyse bieten das hierfür notwendige Instrumentarium (vgl. Kap. 3).

Für die Zusammenstellung des vorliegenden Samples haben die ausgeführten Überlegungen nun ebenfalls Konsequenzen: Da uns die banalen, vermeintlich unverdächtigen Formen eines antimuslimischen Alltagsrassismus interessieren, besteht ein besonderes Interesse an Personen, die nicht als rechtsextreme Hardliner oder überzeugte »Islamfeind*innen« auffallen, sondern eher als politisch-moderate, gut-gebildete Alltagsakteur*innen bezeichnet werden können. Entsprechend wurde entschieden, das Sample nicht auf einen einzelnen Gesellschaftskontext zu beschränken, sondern aus zwei urbanen/suburbanen Lebensumfeldern zu rekrutieren: der deutschen Metropolregion Rhein-Ruhr und der US-amerikanischen Metropolregion Chicagoland. Im Zentrum steht dabei das Interesse an möglichst vielfältigen Einblicken in existierende lebensweltliche Aneignungsmuster, die in den USA vermutlich zusätzliche Facetten und Qualitäten aufweisen.

So ist einerseits anzunehmen, dass in den USA aufgrund ihrer Geschichte zivilgesellschaftlicher Kämpfe um Gleichberechtigung und Anerkennung (Bürgerrechtsbewegung, Affirmative Action) eine stärkere Sensibilität gegenüber essentialistischen bzw. rassistischen und rassismusaffinen Zuschreibungen vorherrscht. Andererseits stellen die kollektiven Erfahrungen von 9/11 sowie diverser militärischer Interventionen in mehrheitlich muslimischen Ländern (Militärintervention im Ersten Golfkrieg, Führung der Militärkoalition in den Golfkriegen Zwei und Drei, Afghanistankrieg) – begleitet von einem pro-amerikanischen Medienframing insbesondere unter dem Schlagwort »War on Terror« – antimuslimische Deutungsressourcen öffentlich zur Verfügung, die mutmaßlich auch alltagskommunikativ aufgegriffen und reproduziert werden.

Das Einbeziehen US-amerikanischer Interviewpartner*innen vervielfältigt die Daten im vorliegenden Sample. Da vermutet werden kann, dass verschiedene Kollektiverfahrungen und variable öffentliche Deutungsressourcen dazu beitragen, dass sich das Spektrum potentieller Aneignungsmuster erweitert, soll mit der binationalen Ausrichtung des Samples eine zusätzliche Diversifizierung der vertretenen lebensweltlichen Perspektiven und Erfahrungen erreicht werden. Der Arbeit geht es folglich nicht

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

um einen nationalräumlich orientierten Vergleich, den die verhältnismäßig kleine Samplegröße und die Konzentration auf die Funktionsqualitäten der Aneignungsmuster auch nicht leisten könnte, sondern um die detaillierte Beschreibung des Prozesses der Herstellung kommunikativer Alltagsrassismen.

1.1.3 Aufbau der Arbeit

Die Arbeit folgt dem klassischen Aufbau einer empirischen Qualifikationsschrift, wobei sie trotz ihres qualitativ-explorativen Charakters diverse theoretische Vorüberlegungen anstellt, welche die Analyseperspektive schärfen und eine allgemeine konzeptuelle Verortung des Untersuchungsgegenstands kommunikativer Alltagsrassismus gewährleisten sollen. Nachdem im Problemaufriss bereits der gesellschaftliche Kontext der Untersuchung und die Relevanz der Fragestellung geklärt wurden, steht im nachfolgenden, zweiten Teil der *Einleitung* die Verortung der Arbeit im Forschungsfeld zum antimuslimischen Rassismus an.

Im anschließenden *Theorieteil* erfolgt die Bestimmung des epistemologischen Standorts der Untersuchung sowie eine Aufschlüsselung der für die Arbeit notwendigen theoretischen Konzepte. Der Theorieteil ist in drei Teile untergliedert: Im ersten Teil wird das Kernkonzept Rassismus vorgestellt, wobei der klassische Rassismusbegriff von Robert Miles einer kritischen Diskussion unterzogen und dabei Schritt für Schritt konzeptuell erweitert wird. Im zweiten Theorieteil folgen dann wissenssoziologische Grundlegungen zu den Begriffen Lebenswelt, soziale Wirklichkeit, Wissen und Alltag. Sie ermöglichen uns, die Alltagsaussagen der Interviewten als *Bedeutungsproduktionen* zu fassen, die die Einzelnen in der Auseinandersetzung mit gesellschaftlich verfügbaren rassistischen Wissensressourcen aktiv herstellen. Der Begriff des Wissens, das werden die theoretischen Vorüberlegungen genauer zeigen, wird dabei nicht im ontologischen Sinne gebraucht. Vielmehr wird er als sozial hergestellter, historisch tradierter und dabei durchaus wandelbarer Bestand an Deutungen und Vorstellungen über ›den muslimischen Anderen‹ verstanden. Der dritte Teil nimmt die textliche Gestalt der Interviewdaten in den Blick, indem er sowohl Rassismus als auch Alltagskommunikation aus diskursanalytischer Perspektive betrachtet. Hier werden zudem auch die Diskursumwelten von Alltagsgesprächen unter Berücksichtigung öffentlichkeitstheoretischer und kommunikationswissenschaftlicher Überlegungen genauer aufgeschlüsselt: Von welchen Repräsentationen wird unser Sprechen über ›Muslim*innen‹ geprägt? In welcher Form stehen uns entsprechende Deutungsressourcen zur Verfügung und über welche Kanäle werden diese vermittelt? Am Ende des Theorieteils werden zur Vorbereitung der Interviewanalyse zudem die verschiedenen rhetorischen Funktionen und Techniken rassistischer Alltagssprache betrachtet.

In Überleitung auf den Ergebnisteil erfolgt im *Methodenteil* die Vorstellung, Diskussion und Begründung von Datengewinnung und Sampling sowie des Auswertungsverfahrens und der konkreten Datenanalyse. Geklärt wird zudem auch die transnationale Perspektive der Untersuchung.

Im Hauptteil der Arbeit, ihrem *Ergebnisteil*, werden sämtliche empirische Beobachtungen im Hinblick auf das Erkenntnisinteresse transparent und nachvollziehbar dargestellt, interpretiert, diskutiert und an die theoretischen Vorüberlegungen rück-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

gebunden. Hier zeigt sich, dass die Interviewpartner*innen eine enorme Bandbreite verschiedener Diskurspraxen zur Anwendung bringen, mittels derer sie sich zum rassistischen Gesellschaftswissen individuell positionieren. Fasst man diese Diskurspraxen zusammen, lassen sich übergeordnete Aneignungsmuster erkennen – hegemonial, polarisiert, dilemmatisch und widerständig – die als zentrale Ausprägungen eines kommunikativen Alltagsrassismus gelesen werden können.

1.2 Forschungsstand: Erscheinungsformen von Rassismus gegenüber ›Muslim*innen‹

Zu den einführenden Präliminarien einer Forschungsarbeit gehört es, diejenigen Facetten des Untersuchungsgegenstands zu beleuchten, die durch vorhergehende Forschungsaktivitäten bereits ermittelt wurden. Das nachfolgende Kapitel widmet sich dieser Aufgabe. Sein Ziel ist es, einen Überblick über empirisch nachgewiesene Formen antimuslimischen Rassismus zu geben, wobei der hier zugrundeliegende Rassismusbegriff als mehrdimensionales Phänomen konzeptualisiert wird (vgl. Kap. 2). Mit Attia lassen sich vier Ebenen unterscheiden, auf denen sich Rassismus realisiert: *strukturell* (Rassismus als gesellschaftliches Strukturmerkmal), *institutionell* (routinisierte Handlungsabläufe, die zu Benachteiligungen führen), *diskursiv* (soziale und kulturelle Repräsentationen, etwa in Mediendiskursen) sowie *subjektiv* (individuelle Äußerungen und Verhaltensweisen) (vgl. 2013: 6). Ihre Systematisierung soll den nachfolgenden Forschungsüberblick orientieren. Die *gesellschaftliche Wahrnehmung* sowie *Alltagsdiskurse* werden dabei als Schnittmengen subjektiver Perzeptionsweisen und verbreiteter antimuslimischer Repräsentationen verstanden, *Mediendiskurse* bilden letztere ab. *Institutionelle und strukturelle Ausgrenzungen* stellen antimuslimische Diskriminierungen auf den entsprechenden Ebenen dar.

1.2.1 Gesellschaftliche Wahrnehmung

In den letzten Jahren sind diverse Studien zur öffentlichen Wahrnehmung von ›Muslim*innen‹ und der Religion des Islams in Europa und den USA erschienen. In der Tradition sozialpsychologischer Forschung stehen dabei zumeist Einstellungen nichtmuslimischer Bürger*innen im Fokus des Erkenntnisinteresses. Während ›Muslim*innen‹ im US-Kontext erst mit den Ereignissen des 11. Septembers in die öffentliche Aufmerksamkeit gerieten (vgl. Cesari 2004: 37), sind in Deutschland bereits in den 1990er Jahren erste Studien zur Wahrnehmung ›des Islams‹ angestrengt worden (vgl. Noelle-Neumann & Köcher 1997).[12] Wir wollen nachfolgend die Befunde dieser Arbeiten zusammentragen. Deren Fülle macht es jedoch erforderlich, eine Auswahl zu treffen. So sollen auf deutscher Seite die drei wichtigsten Langzeitstudien Berücksichtigung finden: Die *Deutschen Zustände* des Forscherkollektivs um Wilhelm Heitmeyer zum Phänomen der Gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit (*GMF*) (2002–2011), die sogenannten *Mitte-*

12 Das *Allensbach-Institut* brachte diverse Studien zur Wahrnehmung ›des Islams‹ in Deutschland heraus, z.B. Noelle & Petersen 2006.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Studien der Friedrich-Ebert-Stiftung (Zick, Küpper & Berghan 2019) sowie der *Religionsmonitor* der Bertelsmann Stiftung, der seit 2007 in drei Wellen erschienen ist (jüngste Auskopplung: Pickel 2019). Für Befunde aus den USA greifen wir auf Arbeiten des *Pew Research Institutes* (2017) sowie des *Gallup-Instituts* (2010) zurück.

Ergebnisse für Deutschland

Betrachten wir zunächst die Ergebnisse des jüngsten *Religionsmonitors*, lässt sich feststellen, dass sich das negative öffentliche Meinungsbild über ›den Islam‹ in Deutschland über die Jahre verfestigt hat. Anfang 2019 empfindet mehr als die Hälfte der Befragten die Religion als bedrohlich (52 %), lediglich 36 Prozent sieht im Islam eine Bereicherung (vgl. Pickel 2019: 13). Der Vergleich zu 2015 (53 %) zeigt eine Stabilisierung der Negativwahrnehmung auf einem mehrheitlich hohen Niveau (vgl. Hafez & Schmidt 2015: 16). Das *GMF-Panel* ermittelt für 2011, dass knapp 53 Prozent der Befragten ein Problem damit hätten, in eine Gegend zu ziehen, in der viele ›Muslim*innen‹ leben (vgl. Heitmeyer 2015: 20). Zudem schneidet ›der Islam‹ im Religionsvergleich deutlich schlechter ab als etwa Christentum, Judentum oder Buddhismus (vgl. Pollack & Müller 2013: 37). Und auch die jüngste Veröffentlichung der *Mitte-Studien* (2019) weist im Bereich »Muslimfeindlichkeit« (20 %), »Fremdenfeindlichkeit« (19 %) sowie der Ablehnung von Asylsuchenden (53 %) vergleichsweise hohe Zustimmungswerte aus (vgl. Zick, Berghan & Mokros 2019: 86).

Die hier feststellbaren quantitativen Unterschiede (>50 % versus 20 %) lassen sich durch die inhaltliche Ausrichtung der Frage-Items erklären: Während der *Religionsmonitor* nach dem Bedrohungsempfinden gegenüber ›dem Islam‹ fragt, nimmt die *Mitte-Studie* die Personengruppe der ›Muslim*innen‹ in den Blick.[13] Dabei scheint sich das Antwortverhalten zunächst aufzuhellen, wenn nach den Menschen statt nach dem Glauben gefragt wird. Diese augenscheinliche Beschränkung ablehnender Haltungen auf die Religion gibt jedoch kaum Anlass zur Entwarnung. So argumentiert Shooman (2011), dass pauschal-negative Positionierungen gegenüber ›dem Islam‹ häufig als legitime Religionskritik getarnt werden, was jedoch vorgeschoben sei, da diese als »Umwegkommunikation« letztlich immer auch ›Muslim*innen‹ adressiert. Schließlich seien sie es, »die die Religion in der einen oder anderen Weise praktizieren und zur sozialen Wirklichkeit werden lassen«. Pauschale Kritik ›am Islam‹ essentialisiere die Religion und lasse ›muslimische‹ Personen als religiös-determiniert erscheinen. Dass die Ablehnung von Religion und Religionsanhänger*innen *de facto* zusammenfallen, bestätigt auch der Vergleich der muslim[14]- und islambezogenen[15] Items des *GMF-Panels*: Während sich erstere

13 Die Frageitems lauten hier: »Durch die vielen Muslime hier fühle ich mich manchmal wie ein Fremder im eigenen Land.«; »Muslimen sollte die Zuwanderung nach Deutschland untersagt werden.« (Zick, Berghan & Mokros 2019: 70ff.)

14 Die Frageitems lauten hier: »Durch die vielen Muslime [!] hier fühle ich mich manchmal wie ein Fremder im eigenen Land.«; »Die hier lebenden Muslime [!] bedrohen unsere Freiheiten und Rechte.«; »Die hier lebenden Muslime [!] bedrohen die deutsche Kultur.«; »Muslimen [!] sollte die Zuwanderung nach Deutschland untersagt werden.«

15 Die Frageitems lauten hier: »Die muslimische Kultur passt durchaus in unsere westliche Welt (Ablehnung).«; »Islamische und westeuropäische Wertvorstellungen lassen sich miteinander vereinbaren (Ablehnung).«

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

zwischen 2003 und 2011 zwischen 20–40 Prozent bewegten, lagen die Ablehnungswerte bei der Frage nach der Vereinbarkeit von »muslimischer Kultur« und »westlicher Welt« konstant bei z.T. weit über 50 Prozent (vgl. Leibold et al. 2015: 184).

Was sich hier erkennen lässt, ist eine mehrheitlich vertretene neo-rassistische Diskursposition, die weniger tabubehaftet ist als die offene Ablehnung einer ganzen Menschengruppe und sich daher besser eignet, das eigene Unbehagen auch öffentlich zum Ausdruck zu bringen. Der islamische Glaube wird durch sie implizit essentialisiert, der imaginierten ›Eigengruppe‹ als ›Anderes‹ gegenüberstellt und damit als nichtzugehörig erklärt (vgl. Kap. 2.1.3). Zudem spielt das Phänomen sozialer Erwünschtheit – wie Leibold und Kolleg*innen zeigen (vgl. 2015) – eine nicht unwesentliche Rolle: So gaben im zweiten *Religionsmonitor* zwar 85 Prozent der Befragten an, man »sollte gegenüber allen Religionen offen sein«, davon waren aber ganze 50 Prozent der Ansicht, ›der Islam‹ passe nicht in die ›westliche Welt‹ (vgl. Hafez & Schmidt 2015: 29f.). Während die verbreitete Norm der Religionstoleranz öffentlich Bestand hat, wird ›der Islam‹ gleichzeitig aus deren Geltungsbereich ausgeklammert – eine Gleichzeitigkeit von Wertereklamation und pauschaler Ablehnung, die im Ergebnisteil dieser Arbeit noch genauer analysiert wird.

Schaut man sich die Verbreitung der Ablehnungswerte im Vergleich verschiedener Bevölkerungsgruppen an, zeigt sich ein negatives Meinungsbild v.a. im Osten, unter Älteren, politisch Konservativen sowie im mittleren bis schwachen Einkommensmilieu (vgl. Zick, Berghan & Mokros 2019: 86ff.; Hafez & Schmidt 2015: 19; Heitmeyer 2015: 33). Hier zeigen antimuslimische Positionierungen einen ähnlichen Verbreitungscharakter wie andere Formen des Rassismus, etwa gegen Migrant*innen (vgl. Zick, Küpper & Hövermann 2011: 95ff.). Allerdings konstatieren *GMF-Studie* und *Religionsmonitor*, dass sowohl in gebildeteren Milieus und unter sozialdemokratisch bis links orientierten Personen die Ablehnungswerte ebenfalls verhältnismäßig hoch sind (vgl. Hafez & Schmidt 2015: 43; Heitmeyer 2015: 20). Einen dämpfenden Bildungseffekt scheint es im Falle antimuslimischer Positionierungen kaum noch zu geben (vgl. Hafez & Schmidt 2015: 59f.; Heitmeyer 2015: 35).

Dabei identifizieren die Arbeiten verschiedene Ursachenkomplexe von Islamfeindlichkeit. Das *GMF-Panel* etwa erkennt als Einflussgrößen soziale Dominanzorientierung, autoritäre Aggressionen und die ideologische Selbstpositionierung, die mittels politischer Links-Rechts-Skala gemessen wird (vgl. Leibold & Kühnel 2003: 107.; Leibold et al. 2015). Soziale Dominanzorientierung meint hier, dass Personen ihren Selbstwert aus einem kollektiven Überlegenheitsgefühl gegenüber anderen Personengruppen ableiten, wobei sie Hierarchien und Gruppengrenzen u.a. durch den Einsatz rassistischer »Mythen« stabilisieren (vgl. Kap. 2.3.2.2). Autoritäre Aggressionen beinhalten die Neigung zur Bestrafung anderer Gruppen (vgl. Leibold & Kühnel 2003: 107f.). Beide Phänomene weisen Elemente von Rassismus auf: so etwa die Konstruktion binär angeordneter, essentialisierter Personengruppen sowie die Reproduktion asymmetrischer Herrschaftsverhältnisse (vgl. Kap. 2.1.2).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

Ergebnisse für die USA

Ein vergleichender Blick auf das öffentliche Meinungsbild in den USA ergibt ähnliche, wenn auch weniger stark verbreitete und leicht rückläufige Ablehnungswerte gegenüber ›Muslim*innen‹ und ›dem Islam‹. So zeigt eine *Pew-Studie* aus dem Jahr 2017 ein etwas positiveres Empfinden[16] der US-Bevölkerung gegenüber ›Muslim*innen‹ als 2014. Dabei werden ›muslimische‹ Gläubige, wie in Deutschland, von allen Religionsgruppen am schlechtesten bewertet (vgl. Pew 2017: 123). Vergleicht man dies mit Erhebungen des *Gallup-Instituts* von 2009, bestätigt sich das Bild: Lediglich 57 Prozent der Amerikaner*innen geben an, keinerlei Vorurteile gegenüber ›Muslim*innen‹ zu haben – die Gruppe der Vorurteilslosen ist gegenüber Christ*innen (82 %), jüdischen Menschen (85 %) und Buddhist*innen (85 %) jedoch deutlich größer (vgl. Gallup 2010). Explizit nach der Religion des Islams gefragt, verschlechtern sich die Umfragewerte noch einmal: 53 Prozent sehen ›den Islam‹ »kaum« bis »überhaupt nicht positiv«, während dies nur 8 Prozent vom Christentum sagen. Auch in einer Umfrage der *Washington Post* aus dem Jahr 2010 zeigt sich die Spaltung der US-Öffentlichkeit: 49 Prozent bezeichnen ihre Sicht auf ›den Islam‹ als negativ (»unfavorable«), 31 Prozent sind der Überzeugung, der »Mainstream-Islam« befürworte Gewalt gegenüber Nichtmuslim*innen und ganze 53 Prozent lehnen den Bau eines muslimischen Community Centers in der Nähe des *Ground Zero* ab (vgl. The Washington Post 2010).

Schaut man sich einzelne Bevölkerungsgruppen genauer an, zeigt sich auch für die USA, dass vor allem ältere Befragte, bildungsferne Milieus sowie politisch Konservative negativen Überzeugungen anhängen. So sind es 70 Prozent republikanischer Wähler*innen gegenüber 26 Prozent demokratischer Wähler*innen, die der Meinung sind, ›der Islam‹ sei gewaltbereiter als andere Religionen (vgl. Pew 2017: 124, 127). Bei Fragen nach der kulturellen Kompatibilität zeigen sich auch unter US-Amerikaner*innen verschiedener Bildungsmilieus nur geringe Unterschiede: So sind 47 Prozent der Hochschulabsolvent*innen der Meinung, ›der Islam‹ sei nicht Teil der gesellschaftlichen Mitte (»mainstream American society«). Unter denjenigen mit und ohne High School-Abschluss sind es lediglich 5 Prozent mehr.

Trotz positiver Entwicklungen in den letzten Jahren – mehr Amerikaner*innen sind heute der Meinung, dass es unter ›US-Muslim*innen‹ keinerlei Unterstützung für extremistische Ziele gebe (54 % in 2017 vs. 45 % in 2014) – sehen auch noch 2017 ganze 44 Prozent einen ›natürlichen‹ Konflikt zwischen Islam und Demokratie (vgl. ebd.: 126). Wie schon bei den Ergebnissen aus Deutschland fallen auch hier Aussagen im Zusammenhang mit der Personengruppe der ›Muslim*innen‹ im Vergleich ›zum Islam‹ positiver aus. Dabei zeigt sich in der behaupteten kulturellen Inkompatibilität zwischen Islam und Demokratie erneut ein nach neo-rassistischer Differenzlogik operierendes Denkmuster.

16 Auf einem »Gefühlsthermometer« zwischen 0 (»am kühlsten und negativsten«) und 100 (»am wärmsten und positivsten«) sollten die Befragten ihr Empfinden gegenüber verschiedenen Religionsgruppen – jüdischen Menschen, Katholik*innen, Protestant*innen, evangelikalen Christ*innen, Buddhist*innen, Hinduist*innen, Mormon*innen, Muslim*innen – sowie Atheist*innen angeben. Im Durchschnitt wurde für Muslim*innen 48 Grad angegeben, für Menschen jüdischen Glaubens 67 und für Katholik*innen 66 Grad.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

In *der Zusammenschau* zeigen sich die deutsche und die US-amerikanische Gesellschaft tief gespalten bei Fragen zur Rolle ›des Islams‹. Große Teile der Bevölkerungen sehen die Religion als gesellschaftliche Bedrohung, die auf deutscher Seite v.a. den demokratischen Wertekanon und auf US-Seite die nationale Sicherheitslage betreffen. Auffällig für beide Bevölkerungen ist die hohe Ablehnungsbereitschaft bei Fragen nach der kulturellen Kompatibilität von ›Islam‹ und Demokratie bzw. ›westlicher Welt‹. Die sonst statistisch nachweisbaren Disparitäten zwischen Hoch- und Geringgebildeten geraten hier tendenziell außer Kraft. Dabei lässt sich vermuten, dass Personen, die sich sonst der sozialen Isolationskraft offener Ressentiments bewusst sind, bei latenten Veranderungs- und Ablehnungsformulierungen – wie sie mit der Frage nach der Vereinbarkeit von ›Islam‹ und ›Westen‹ transportiert werden – eher zustimmend antworten.

Für die vorliegende Arbeit ist dies eine aufschlussreiche Beobachtung, geht sie doch schon in ihren theoretischen Grundlegungen davon aus, dass sich das Phänomen des antimuslimischen Rassismus weder als gesellschaftliche Randerscheinung noch als persönliche Einstellung erschöpfend erklären lässt. Vielmehr haben wir es mit einem mehrdimensionalen Gegenstand zu tun, der sich als *gesellschaftliches Verhältnis* in strukturelle, institutionelle, diskursive und subjektive Elemente aufspaltet, diese miteinander verflicht und wechselseitig stabilisiert (vgl. Attia 2013). So ist es denn auch wenig überraschend, dass sich bei der Frage nach den Realisierungen eines antimuslimischen Rassismus auch in anderen Gesellschaftskontexten Ablehnungs- und Ausgrenzungspraxen empirisch nachweisen lassen. Mit den im Folgenden zusammengetragenen Forschungserkenntnissen zu strukturellen und institutionellen Formen der Ausgrenzung wollen wir dieser theoretischen Aufschlüsselung Rechnung tragen: Rassismus beschränkt sich nicht auf öffentliche Meinungsbilder, vielmehr muss von seiner Verflechtung in gesellschaftliche Praxen und Strukturen ausgegangen werden.

1.2.2 Institutionelle und strukturelle Formen der Ausgrenzung

Bevor wir uns der Empirie zuwenden, die die Ungleichbehandlung von ›Muslim*innen‹ auf institutioneller und struktureller Ebene dokumentiert, soll zunächst der Diskriminierungsbegriff erläutert werden. Die *Antidiskriminierungsstelle des Bundes (ADB)* liefert hierfür eine recht allgemeine Begriffsbestimmung. Ihr zufolge handelt es sich bei Diskriminierung um eine »Benachteiligung aus rassistischen Gründen oder wegen der ethnischen Herkunft, des Geschlechts, der Religion oder Weltanschauung, einer Behinderung, des Alters oder der sexuellen Identität« (ADB 2017a: o.S.). Attia, die den Aspekt ungleicher gesellschaftlicher Machtverhältnisse betont, präzisiert den gesellschaftlichen Rahmen, in dem Diskriminierungen stattfinden. Ihr zufolge sollte »nur dann von Diskriminierung die Rede [sein], wenn eine Differenzierung in einem sozialen, kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Kontext getroffen wird, der von Macht durchzogen ist in einer Weise, die Personen entlang dieses spezifischen Unterscheidungsmerkmals benachteiligt« (2013: 6). Individuen, die durch derartige Verhältnisse privilegiert werden, können mithin nicht von Diskriminierungen betroffen sein. Weil Diskriminierungen auf Differenzkonstruktionen und Normvorstellungen basieren, adressieren sie folglich insbesondere Personen, die den hegemonialen Normsetzungen (vermeintlich) nicht entsprechen. Dabei setzt die Realisierung von Diskriminie-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

rung »in der Regel soziale, wirtschaftliche, politische oder publizistische Macht voraus« (vgl. IDA-NRW 2019).

Es gibt verschiedene Möglichkeiten, Diskriminierungspraxen konzeptionell zu unterscheiden. Neben direkten und indirekten, offenen und verdeckten sowie symbolischen und sprachlichen Formen der Ungleichbehandlung, werden auch *institutionelle* und *strukturelle Diskriminierung* separat definiert (vgl. Beutke & Kotzur 2015: 8). Höfel zufolge handelt es sich bei struktureller Diskriminierung um Ausgrenzungen, die vom gesellschaftlichen System, rechtlichen Rahmenbedingungen sowie politischen und ökonomischen Strukturen bewirkt werden (vgl. 2010: 10). Beispiele hierfür sind etwa Rechtsprechungen, die das Zeigen religiöser Symbole in öffentlichen Ämtern unterschiedlich behandeln,[17] Zuwanderungsgesetze, die bei der Bewilligung von Asyl- und Aufenthaltsgesuchen zwischen Herkunftsländern differenzieren, verschärfte Überwachungsmaßnahmen im Zuge des *Patriot Acts* in den USA (vgl. Cesari 2011: 30) sowie die in Deutschland – derzeit jedoch weitestgehend ausgesetzte – Vorrangprüfung auf dem Arbeitsmarkt.[18] Institutionelle Diskriminierung bezeichnet zudem Effekte »einer gängigen Handlung, ohne dass eine Gruppe oder ein Merkmal explizit genannt sein muss« (Attia 2013: 6). Konkret bezieht sich dies »auf Strukturen von Organisationen, eingeschliffene Gewohnheiten, etablierte Wertvorstellungen und bewährte Handlungsmaximen« (Höfel 2010: 10; s.a. Gomolla 2008). Trotz der Einführung des *Allgemeinen Gleichbehandlungsgesetzes (AGG)* im Jahr 2006, dem zufolge Diskriminierungen dann justiziabel sind, wenn sie auf Basis festgelegter Diskriminierungskategorien erfolgen und kein Sachgrund für die Benachteiligung erkennbar ist (vgl. Berghahn et al. 2017: 36) – konnte es »strukturelle oder in der Breite existierende Diskriminierung« bislang weder verhindern noch abschaffen (vgl. Klose & Liebscher 2015: 11). Konzipiert sei es vielmehr dafür, Betroffenen individuelle Klagewege zu eröffnen. Gesellschaftliche Ungleichheitsverhältnisse bleiben folglich weiterhin bestehen.

Schaut man nun auf einzelne Gesellschaftsbereiche wie *Bildungssystem*, Arbeits-, Ausbildungs- und Wohnungsmarkt, lassen sich Diskriminierungspraxen gegenüber ›Muslim*innen‹ durchaus empirisch belegen (u.a. Fereidooni & El 2017; Arani 2020; Mühe 2020; Wojciechowicz 2018). Das *Gros* der Forschungsarbeiten in Deutschland konzentriert sich jedoch auf Personen mit (zugeschriebenen) Migrationserfahrungen. Exemplarisch lässt sich hier die Studie von Lorenz und Kolleg*innen (2016) nennen, die sich für Stereotype von Lehrer*innen gegenüber Schüler*innen unter Berücksichtigung der Faktoren soziale Herkunft, Geschlecht und Migrationserfahrung interessiert. Die Ergebnisse zeigen, dass von Kindern türkischer Herkunft weniger gute Leistungen erwartet werden, als diese – etwa im Fach Deutsch – *de facto* erbringen. Das Autor*innenkollektiv spricht daher von systematischen negativen Verzerrungen und führt

17 Die derzeitige rechtliche Situation erörtert Frings in einer detailreichen rechtswissenschaftlichen Expertise (2010).

18 Laut Bundesministerium für Arbeit und Soziales wurde die Vorrangprüfung – d.h. die Klärung, ob nicht qualifizierte Inländer*innen bzw. EU-Bürger*innen ebenfalls für die Stelle in Frage kommen – bei der Beschäftigung von Asylbewerber*innen und geduldeten Personen seit August 2016 nahezu landesweit für die Dauer von drei Jahren ausgesetzt (vgl. BMAS 2016).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

diese auf die mögliche Existenz ethnischer Stereotype bei Lehrer*innen zurück (vgl. ebd.: 101).

Ebenfalls im Bereich Bildung eruiert die Studie des *Sachverständigenrats deutscher Stiftungen für Integration und Migration (SVR)* (2017) die Einstellungen von Lehrer*innen gegenüber ›dem Islam‹ und ›Muslim*innen‹. In einer repräsentativen Befragung von 570 Pädagog*innen wurden dabei u.a. »Kriterien des Deutschseins« sowie Statements über ›Muslim*innen‹ ermittelt. Die Resultate zeigen, dass Lehrer*innen zwar ein im Vergleich zur deutschen Gesamtbevölkerung etwas liberaleres Verständnis vom Deutschsein haben (Sprachkenntnisse und Staatsbürgerschaft werden häufiger genannt als deutsche Vorfahren, Hautfarbe oder der Verzicht auf ein Kopftuch) (vgl. ebd.: 14f.). Auch gegenüber Menschen muslimischen Glaubens ist nur eine Minderheit explizit negativ eingestellt (rund 17 % halten ›Muslim*innen‹ für aggressiver, hingegen fordern 79 % mehr Anerkennung für sie) (vgl. ebd.: 18f.). Dennoch finden sich deutliche Negativwerte bei der Frage nach der Bildungsaffinität von ›Muslim*innen‹ sowie danach, ob sie die eigenen Kinder auf eine »Schule mit vielen Muslimen schicken« würden: Etwa ein Drittel lehnt dies ab bzw. hält ›Muslim*innen‹ – trotz nachweislich hoher Bildungsaspirationen türkischstämmiger Eltern (vgl. Salikutluk 2016: 581) – für weniger bildungsorientiert (vgl. SVR 2017: 21).

Diskriminierungserfahrungen von ›Muslim*innen‹ im deutschen Bildungssystem belegt auch die repräsentative Betroffenenstudie der *Antidiskriminierungsstelle des Bundes*, der zufolge 15 Prozent aller Benachteiligungserfahrungen in diesen Bereich fallen (vgl. Beigang et al. 2017: 137). Fereidooni und El betrachten in ihrer qualitativen Arbeit zudem Rassismuserfahrungen von Lehrer*innen of Color, wobei sie die rassistischen Strategien des »Othering«, der »Rassifizierung« und der »Konstruktion doppelter Standards« aus den Erlebnisschilderungen herausarbeiten (vgl. 2017: 485ff.).

Daneben existieren weitere Arbeiten, die Schüler*innen mit Migrationserfahrungen in den Blick nehmen und dabei v.a. auf schulische Leistungen und Förderstrukturen fokussieren. Auch diese Studien weisen auf erhebliche Bildungsbenachteiligungen hin (z.B. OECD 2015; Baur 2010; Gomolla & Radtke 2009). So zeigen die Schulleistungsstudien *PISA* und *IGLU* von 2006, dass Deutschland sowohl »der Spitzenreiter in der Kopplung von sozialer Herkunft und Bildungserfolg ist«, als auch »deutliche Bildungsdisparitäten zwischen Kindern mit deutschem und mit ausländischem Pass bzw. Migrationshintergrund« verzeichnet (Baur 2010: o.S.). Die jüngste *PISA*-Erhebung von 2018 bestätigt dieses Gefälle: Nach wie vor bestehen in Deutschland erhebliche Differenzen zwischen Jugendlichen mit und ohne Migrationserfahrung etwa im Bereich der Lesekompetenz (vgl. Mostafa & Schwabe 2019: 1). Gomolla zufolge machen bei der Suche nach den Ursachen jener Ungleichheitsverhältnisse insbesondere qualitative Untersuchungen sichtbar,

> »dass Kindergärten, Schulen und andere Bildungseinrichtungen im Umgang mit sozialen Unterschieden alles andere als passive Instanzen sind. Mit ihren Organisationsstrukturen, Programmen, offenen und unausgesprochenen Regeln, dem Handlungswissen der Fachkräfte, mit ihren Kommunikationsformen und Routinen sind sie an der Verfestigung oder Veränderung sozialer Unterschiede in den Bildungskarrieren und -erfolgen höchst aktiv beteiligt.« (2008: 22)

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

Zusammen mit Frank-Olaf Radtke weist sie nach, dass an verschiedenen Entscheidungsstellen im Schulsystem (Einschulung, Entscheidung über Sonderschulaufnahme, Schulübergänge) Diskriminierungspraxen insofern institutionalisiert sind, »als jeweils um Mitgliedschaftsbedingungen gerungen wird, die Migrantenkinder aufgrund ihrer abweichenden Vorsozialisation in vielen Fällen nicht erfüllen können« (vgl. 2009: 274). Dabei gehe es v.a. um Normalitätserwartungen und die daraus resultierende Kennzeichnung von Normverstößen, wenn also neben guten Leistungen spezifische kulturelle Zusatzbedingungen nicht erfüllt werden. Zu diesen zählen die »soziale Integration, Elternmitarbeit, [ein] anregungsreiches Milieu und vor allem: keine zusätzlichen Defizite und Bedürfnisse, die Schwierigkeiten bereiten könnten.« Neben der Tatsache, dass viele Schüler*innen mit Migrationserfahrungen diese Anforderungen problemlos erfüllen können, besteht die institutionelle Diskriminierung v.a. darin, dass die meisten »in und außerhalb der Organisation Sonderbehandlungen von Migranten für plausibel halten oder sogar darauf drängen« (ebd.: 275).

Zu institutionellen Formen der Diskriminierung auf dem *Ausbildungs- und Arbeitsmarkt* liegen neben Studien zur Situation von Migrant*innen auch Arbeiten mit explizitem Fokus auf die Benachteiligungserfahrungen von ›Muslim*innen‹ vor. So zeigt eine repräsentative Studie des *Forschungsinstituts zur Zukunft der Arbeit (IZA)*, dass sich ›Musliminnen‹ mit türkischem Namen und Kopftuch mehr als vier Mal so häufig bewerben müssen wie Frauen mit deutschem Namen und ohne Kopftuch, um zu einem Bewerbungsgespräch eingeladen zu werden. Dabei sind die Unterschiede zwischen beiden Vergleichsgruppen signifikant (vgl. Weichselbaumer 2016: 12f.). Für männliche Bewerber mit türkischem Namen sind derartige Benachteiligungen ebenfalls belegt, auch wenn diese weniger drastisch ausfallen: So mussten sich laut einer Studie des *Sachverständigenrats für Migration und Integration* »türkische« Jugendliche 1,5-mal häufiger für eine Ausbildung zum Kfz-Mechatroniker bewerben als die »deutsche« Vergleichsgruppe (vgl. SVR 2014: 4). Mittels qualitativer Interviews erhalten zudem Yurdakul, Hassoun und Taymoordzadeh empirische Einblicke in die Diskriminierungserfahrungen von ›Muslim*innen‹ in weiteren Bereichen des Arbeitsmarkts. Im Rahmen von Interviews berichten diese von sachgrundlosen Kündigungen, Verhörsituationen und vorgeschobenen Vorbehalten: Kund*innen bzw. Schüler*innen würden auf das Kopftuch negativ reagieren (vgl. 2018: 8ff.).

Für den US-amerikanischen Kontext liegen mit Blick auf institutionelle Diskriminierungen von ›Muslim*innen‹ wenige systematische Arbeiten vor. In einer repräsentativen *ISPU-Studie* aus dem Jahr 2017 berichten ›Muslim*innen‹ von schulischen Diskriminierungserfahrungen, bei denen Lehrer*innen und anderes Schulpersonal involviert waren (vgl. 2017: 4). Zusätzliche Einblicke liefern qualitative Studien zu Benachteiligungserfahrungen. So ermittelte Aroian (2011) auf Grundlage von Tiefeninterviews mit ›muslimischen‹ Jugendlichen, dass Schulen keinesfalls einen Schutzraum vor Anfeindungen und Übergriffen darstellen. Weibliche ›Musliminnen‹ berichten zudem von Drangsalierungen im öffentlichen Raum. Auch über die Existenz islambezogener Inhalte (nicht-bekenntnisorientiert) in öffentlichen Schulcurricula besteht in den USA seit einigen Jahren Streit (vgl. Abdelkader 2020). So fordern einige Elternvertreter*innen das Streichen entsprechender Inhalte, was das Prinzip religiöser Pluralität in staatlichen Erziehungsrichtlinien jedoch konterkarieren würde.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Insgesamt zeigt sich, dass ›Muslim*innen‹ in verschiedenen institutionellen Zusammenhängen von Diskriminierung betroffen sind. Empirische Studien aus den exemplarisch ausgewählten Bereichen Bildungssystem und Arbeitsmarkt belegen dies. Aus rassismustheoretischer Sicht sind jene Formen von Benachteiligung als praktische Realisierungen von Rassismus zu verstehen. Mediale und allgemein öffentliche Repräsentationen ›des Islams‹ bilden hierzu die symbolisch-diskursive Gegenseite. Das folgende Kapitel wird sich ihnen im Detail widmen.

1.2.3 Rassismus in Mediendiskursen

Den klassischen Medien und insbesondere dem seriösen Nachrichtenjournalismus kommt bei der Produktion eines gesellschaftlichen Wissens über ›Muslim*innen‹ und der Religion des Islams eine besondere Rolle zu. Aus normativer Perspektive sind sie für die Herstellung von Öffentlichkeit verantwortlich, indem sie Themen und Meinungen bereitstellen, verhandeln und darüber öffentliche Meinung erzeugen (vgl. Jarren & Donges 2006: 98, 104). Im Kontext pluraler, postmigrantischer Gesellschaften verfügen sie zudem über das Potential, kollektive Narrative über Zuwanderung und Mobilität neu auszurichten. »Postmigration« meint dabei einen radikalen Perspektivwechsel, von einem Diskurs *über* Migrant*innen zur aktiven Einbindung derer, »die Migrationsprozesse direkt oder indirekt erlebt haben« (Yildiz 2015: 21). Von Massenmedien wird erwartet, dass sie – trotz stattfindender gesellschaftlicher Differenzierungsprozesse – eine »nationale politische Gesamtöffentlichkeit« stiften (Saxer 1998: 45). Dabei sind im Zeitalter globaler Migrationsbewegungen plurale Mediendiskurse von essentieller Bedeutung, da durch »journalistische Berichterstattung […] die heutige Gesellschaft – unter Bedingungen globaler Mobilität – fortlaufend neu beschrieben, definiert und hergestellt« wird (Lünenborg, Fritsche & Bach 2011: 12).

Aufgrund dieser besonderen Verantwortung stehen Mediendiskurse zum Thema Migration von zivilgesellschaftlicher sowie wissenschaftlicher Seite unter besonderer Beobachtung. Kritisch konstatiert wird dabei seit Jahren, dass – trotz der Existenz differenzierter, liberaler und solidarischer Stimmen – im »Großteil der Massenmedien […] ein Negativbild von Migrant(inn)en« überwiegt (Farrokhzad 2006: 56). Neben Migration ist spezifischer auch das »Islambild in westlichen Medien […] Gegenstand der internationalen wissenschaftlichen Forschung« (Hafez 2010: 99). In zahllosen Studien und unter Verwendung verschiedener Methodenzugänge wurde dabei wiederholt auf »islamophobe Tendenzen in der westlichen Medienberichterstattung hingewiesen«. Im Folgenden wird versucht, die vorliegenden Forschungsergebnisse zur medialen Repräsentation von ›Muslim*innen‹ und ›des Islams‹ pointiert zusammenzufassen – ein Anspruch, der unmittelbar relativiert werden muss, da die Forschungsaktivitäten in den vergangenen Jahren regelrecht explodiert sind (vgl. Karis 2013: 20).

Wir wollen uns daher darauf beschränken, die wesentlichen Erkenntnislinien zur Qualität und Quantität islam- und muslimbezogener Berichterstattung in Deutschland und den USA nachzuzeichnen. Zum Zwecke einer differenzierteren Darstellung soll dabei zwischen repräsentativen Untersuchungen mit großen Datensamples und qualitativen Analysen bzw. Fallstudien unterschieden werden. Diese (notwendigerweise unvollständige) Rekapitulation der Forschung liefert uns wichtige Einblicke in die

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

medienöffentlich zirkulierenden, symbolisch verfügbaren Bedeutungsressourcen über ›Muslim*innen‹ und ›den Islam‹, wie sie in Alltagsdiskursen aufgegriffen und von Rezipient*innen lebensweltlich angeeignet werden. Für die spätere Analyse *der alltagskommunikativen Diskurspraxen* unserer Interviewpartner*innen stellt sie eine wichtige Hintergrundfolie dar, vor der antimuslimische bzw. differenzierende Bedeutungsproduktionen sowie explizite Medienreferenzen eingeordnet und bewertet werden können.

Medienbild Islam: Repräsentative Studien und qualitative Arbeiten

Das Islambild deutscher Nachrichtenmedien wurde von nur wenigen Studien in historisch vergleichender Perspektive und auf Basis umfangreicher Datenkorpora untersucht. Zu den maßgeblichen Arbeiten zählen die Langzeitstudien zur Islamdarstellung im *Spiegel* von Thofern (1998) sowie zum Islambild in der Auslandsberichterstattung deutscher Printmedien von Hafez (2002a, 2000b). Mit Blick auf die 1970er Jahre analysierte zudem Aly das »Bild der islamischen Welt« (2002) in der überregionalen Presse der BRD und Ohde (1994) mediale Feindbildkonstruktionen während des Zweiten Golfkrieges. Eine weitere zeitvergleichende Arbeit zum Medienbild Islam während der »Arabischen Revolution« legte Brinkmann vor (2015), der sich ebenfalls der überregionalen Presse zuwendet. Quantitative Untersuchungen im Rundfunkbereich gibt es über das Islambild von *ARD* und *ZDF* (Hafez & Richter 2007) und in den Fernsehnachrichten öffentlich-rechtlicher und privater Kanäle (Zagala 2007). Allerdings stellen letztgenannte Arbeiten im Vergleich zu der recht umfangreichen Forschung im Printsektor eher eine Ausnahme dar (vgl. Schenk 2009: 38).[19]

Die Untersuchungen verdeutlichen *unisono*, dass das Islambild deutscher Medien von einer thematischen Orientierung auf (internationale) Krisen und Konflikte geprägt ist. In der Zusammenschau quantitativer und qualitativer Arbeiten zur deutschen Islamberichterstattung lassen sich drei grundlegende Strukturmerkmale ausmachen: die Synonymisierung von Islam, Islamismus und Extremismus, die Marginalisierung lebensweltlicher Perspektiven und die Veranderung, d.h. die Betonung von Gegensätzlichem.

So ergab Thoferns Inhaltsanalyse des *Nachrichtenmagazins Der Spiegel* im Zeitraum 1950–1989, dass ›der Islam‹ überwiegend im Auslandsressort thematisiert wird. Christentum und Judentum, aber auch Religionen wie Buddhismus und Hinduismus, finden hingegen deutlich öfter Eingang in die Sparten Deutschland oder Kultur (vgl. 1998: 60). Auch wird ›der Islam‹ im Religionsvergleich fast ausschließlich im Sachgebiet Politik verhandelt, während er in den Rubriken Wirtschaft, Kultur und Vermischtes nahezu unerwähnt bleibt (vgl. ebd.: 62).

---

19 Hafez zufolge stelle die überregionale Presse den »*locus classicus*« der Forschung zur deutschen Auslands-berichterstattung dar. Dies lasse sich zum einen damit begründen, dass das Ressort Ausland im Printbereich besonders stark vertreten ist. Zum anderen senden Printmedien »Meinungsführerimpulse« sowohl an das Fernsehen als auch an gesellschaftliche Meinungsführer*innen aus, wodurch ihnen eine besondere Bedeutung zukommt (vgl. Hafez 2002b: 10, Herv.i.O.). Andere Autoren verweisen ebenfalls auf die Vorrangstellung von Printmedien in den Untersuchungen zur medialen Darstellung von Migration und. Migrant*innen (vgl. Wellgraf 2008: 7; Bonfadelli 2007: 98).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

Selbiges bestätigen Hafez und Richter für die Nachrichtenmagazine, Talkshows und Reportagen des *öffentlich-rechtlichen Fernsehens* im Zeitraum Mitte 2005 bis Ende 2006: »Die meisten Themen mit Islambezug finden sich nach wie vor in den Auslandsmagazinen der Sender« (2007: o.S.). Internationale Konflikte stellen dabei den zweithäufigsten Thematisierungsanlass dar, gleich nach dem dominierenden Thema Terrorismus/Extremismus. Dabei zeigen sich deutliche Hinweise auf die evaluativen Elemente der medialen Islamagenda: In über 80 Prozent der untersuchten Beiträge wird die Religion in Negativzusammenhängen verhandelt, lediglich 19 Prozent stellen neutrale oder positive Themenbezüge her. Dies bestätigen auch Analysen der Printmedien *Spiegel* und *BILD* (z.B. Namin 2009: 287). Für das öffentlich-rechtliche Fernsehen ergibt sich daraus eine problematische Diagnose: Im »zugespitzte[n] Gewalt- und Konfliktbild« der Sender lässt sich die selektive und konfliktäre Medienperspektive auf die Religion und ihre Anhänger*innen deutlich erkennen (vgl. Hafez & Richter 2007: o.S.).

Jene Konfliktperspektive können Hafez (2002b) und Brinkmann (2015) in ihren Längsschnitt-studien zum *Islambild in der Auslandsberichterstattung* deutscher Printmedien sowie Arbeiten zum Medienbild über den sogenannten »Arabischen Frühling« ebenfalls belegen (vgl. Hesse, Krokowski & Wieland 2013). Dabei stellt Hafez bei der Thematisierung ›des Islams‹ besonders hohe Negativvalenzen fest: Dominiert werde die Berichterstattung von den Ereigniselementen Gewaltsamkeit und Konflikt. Kein anderes Thema sei in der Nahostberichterstattung stärker negativ belastet – Hafez konstatiert: »Die […] These der Existenz eines ›Feindbildes Islam‹ in deutschen und westlichen Medien kann in bezug auf die untersuchten Pressemedien als bestätigt gelten.« (2002b: 95f.) Hafez spricht zudem mit Blick auf die Popularität politischer Themenbezüge von einer medial nahegelegten »Einheit von Politik und Religion« (vgl. ebd.: 225), die sich etwa in der unverhältnismäßigen Betonung des politischen Islams und religiös motivierter Gewalttaten zeige. Als Folge medialer Politisierung erscheine die Religion weniger als Glaubenssystem, denn als geschlossene politische Ideologie.

Auch Hafez und Richter konstatieren ein Fehlen alltagsbezogener Einblicke in muslimische Lebenswelten, wodurch die mediale Wahrnehmung ›von Islam‹ und ›Muslim*innen‹ auf einen Problem- und Ausnahmefokus verengt werde – es vollziehe sich eine »Ausblendung des Normalen, des Alltäglichen und des Positiven« (vgl. 2007: o.S.). Sowohl Brinkmann (2015) als auch Hesse und Kolleg*innen (2013) weisen hingegen eine – wenn auch kurze – Phase thematischer Pluralität nach, die sich während der sogenannten »Arabischen Revolution« in deutschen Medien vollzog. Zwar dominierten noch immer Politikthemen (vgl. ebd.: 38), womit »viele Journalist_innen die mannigfaltigen sozialen und kulturellen Wandlungsprozesse [vernachlässigten], welche den Nährboden für die Politisierung bildeten« (ebd.: 41). Dennoch zeigte sich im Verlauf des Revolutionsjahrs 2011 eine gewisse Ausdifferenzierung der Themenagenden: Die Ressorts Wirtschaft und Kultur wurden durch Berichte über islamische Literatur, Filme und Kunst stärker bedient (vgl. Brinkmann 2015: 128ff.). Ein genauerer Blick sorgt hier jedoch schnell für Ernüchterung: Während die medialen Bewertungen der Religion zu Beginn der Umbruchsereignisse noch mehrheitlich positiv ausfielen, schlug das Stimmungsbild mit Aufkommen interreligiöser Konflikte zwischen ›Muslim*innen‹ und christlichen Kopt*innen ab Mitte 2011 jäh um (vgl. Hesse, Krokowski & Wieland 2013: 58f.). Der Herausgeber der Studie konstatiert, dass trotz erster Euphorie »die

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

alten ›Strukturmerkmale der Auslandsberichterstattung‹, […] vor allem Gewalt- und Negativereignisse«, die Medienagenden nur wenig später erneut dominierten (Hafez 2013b: 20).

Neben den Studien, die mit standardisierten Erhebungs- und Auswertungsverfahren operieren, gibt es in der deutschen und US-amerikanischen Forschungslandschaft eine nahezu unüberschaubare Zahl *qualitativer Arbeiten* (vgl. für Deutschland Müller 2005: 102; Saiffuddin & Matthes 2016). Ein Überblick zeigt, dass sich die meisten Studien in Deutschland auf eher eng gefasste Gegenstandsbereiche konzentrieren (etwa anhand eines konkreten Ereignisses). Im Zentrum stehen zumeist drei populäre Reizthemen der Islamberichterstattung: 1) die Stellung der Frau ›im Islam‹ (Stichwort: Kopftuch), 2) die angebliche Gewaltaffinität des bzw. Bedrohung durch ›den Islam‹ (Stichwort Terror) sowie 3) ›Muslim*innen‹ als Problemmigrant*innen (Stichwort: Integration).[20] In den US-Medien zeigt sich ebenfalls eine ausgeprägte journalistische Konfliktperspektive, die auf Krisen und Kriege in mehrheitlich muslimischen Ländern fokussiert (vgl. Sheikh, Price & Oshagan 1996) sowie auf sicherheitspolitische Fragen im Zusammenhang mit dem sogenannten »War on Terror« (vgl. z.B. Reese & Lewis 2009; Moeller 2004). Um die qualitative Seite des Mediendiskurses stärker auszuleuchten, wird nachfolgend eine ergänzende, jedoch ebenfalls zwangsläufig unvollständige Zusammenschau nicht-standardisierter Arbeiten präsentiert.

Unter ihnen befinden sich verschiedene Studien, die die Perspektive *kritischer Diskursanalyse* einnehmen (u.a. Kalwa 2013; Wehrstein 2013; Kirchhoff 2010; Ateş 2006; Jäger 2007; Link 2007; Ködel 2007; Kühn 2008; Kulaçatan 2016; Auernheimer 1993). Exemplarisch lässt sich die Arbeit von Jäger und Jäger zitieren, die anlässlich des Karikaturenstreits des Jahres 2006 insgesamt 25 deutsche Tages- und Wochenzeitschriften auf die Darstellung von ›Muslim*innen‹ hin untersuchen. Sie stellen fest, dass das ›muslimische‹ Ausland als bedrohlich, hysterisch und gewaltbereit porträtiert wird, während ›Muslim*innen‹ im gesellschaftlichen Innern als Zielobjekte einer rigiden Integrationspolitik erscheinen. Ein Vergleich verschiedener Blattlinien zeigt, dass lediglich »linke Medien« eine (selbst)reflexive Medienkritik bemühten (vgl. Jäger & Jäger 2007). Ata bestätigt diese Beobachtung: Zwar zeigte sich der deutsche Mediendiskurs um die Mohammed-Karikaturen als durchaus vielstimmig (und mitunter polarisierend), dennoch waren journalistische Selbstreflexionen eher eine Seltenheit (vgl. 2011: 197ff.). Die in

20 Der qualitativen Dimension des Islambildes hat sich auch Thofern durch eine zusätzliche thematische Mikroanalyse ausgewählter *Spiegel*-Berichte empirisch genähert. So zeigt sich die Politisierung und Denormalisierung ›des Islams‹ und seiner Glaubensanhänger*innen nicht nur in den übergeordneten Themenstrukturen der untersuchten Artikel, sondern auch in ihren symbolisch-qualitativen Darstellungsweisen. Muslim*innen werden hier überwiegend als »fanatisch und extremistisch« charakterisiert, was ihr Verhalten als abweichend und irrational erscheinen ließe (vgl. 1998: 136). Systematische Unterschiede in der Darstellung staatlicher und zivilgesellschaftlicher Akteur*innen kann der Autor nicht erkennen: Es finden sich in seiner Mikroanalyse Repliken aus Medientexten, die Muhammad Gaddafi als »islamisches Irrlicht« betiteln oder ›muslimische‹ Bergarbeiter in Deutschland als »religiös-fanatisierte Moslems« (ebd.: 105ff.). Ähnliches beobachtet auch Brinkmann, der mittels triangulierter Inhaltsanalyse die These von der traditionellen Negativzeichnung ›muslimischer‹ Akteur*innen sowohl quantitativ als auch qualitativ erhärten kann (vgl. 2015: 155ff.).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

der Berichterstattung gesenkte Nachrichtenschwelle für »kleinste Demonstrationen in abgelegenen Teilen der Welt« (ebd.: 196) sorgte zudem für eine enge Verflechtung von Islam und Gewalt.

Eine Diskursanalyse im *Rundfunkbereich* nimmt Karis vor, der unter Berücksichtigung von 80 *Tagesthemen*-Beiträgen der Jahre 1979–2010 zentrale Islamnarrative aus Wort- und Bilddaten herauspräpariert. Neben ›dem Islam‹ als terroristische Bedrohung finden auch hier die kulturalistischen Narrative vom *Clash of Civilization* und der Existenz ›muslimischer‹ Parallelgesellschaft Anwendung. Im Diskriminierungsnarrativ werden ›Muslim*innen‹ zudem als wehrlos, hilfsbedürftig und ärmlich präsentiert (vgl. 2013: 297). In Anlehnung an Panofskys ikonographische Methode wendet sich auch Zeid (2016) der *visuellen Ebene* medialer Islamdarstellungen zu. Seine Untersuchung von *Spiegel* und *Weltwoche* ergibt, dass sich im Bildrepertoire beider Printmedien tradierte Orientalismen niederschlagen. Diese zeigen sich etwa in Bildern von Minaretten, prächtigen arabischen Bauwerken, Wüsten oder rituell handelnden Muslim*innen (vgl. ebd.: 231f.).

Hergouth und Omlor (2015) hingegen richten ihren Blick auf die deutschsprachige *Boulevardpresse*. Ihr Vergleich von *BILD*, *Kronen Zeitung* und *Blick* zeigt, dass nach dem Angriff auf die französische Satirezeitschrift *Charlie Hebdo* ›der Islam‹ nicht nur als gefährlich porträtiert wurde. Auch erklangen Forderungen »nach einer Einschränkung von Menschenrechten und rechtsstaatlichen Prinzipien, um die Gefahr von ›immer und überall‹ drohenden islamistischen Terroranschlägen minimiert zu wissen« (Hergouth & Omlor 2015: 20). In seiner Analyse zur Verhandlung von *»Terrorismus und Islamismus« als Medienthema* nach 9/11 bestätigt auch Trautmann diese Beobachtung:

> »Die Bilder der in sich zusammenstürzenden Türme des World Trade Center vor Augen waren und sind viele Bürger/innen bereit, sogar sehr weit reichende Einschränkungen ihrer Freiheit zu akzeptieren.« (2006: 149f.)

Eine Polarisierung des medialen Islamdiskurses weist zudem Sielschott (2011) nach. In seiner Framinganalyse *ostdeutscher Regionalzeitungen* zeigt sich, dass neben dominanten Kälte- und Schädigungsframes, die Muslim*innen als bedrohlich und unmoralisch präsentieren, auch positive Kompetenz- und Kooperationsframes Anwendung finden, in denen Muslim*innen aus Sport, Kultur, Kunst und Politik porträtiert werden. Sielschott stellt bei Letzterem jedoch eine Selektivität der Sichtweise fest, da deren Engagement nur in ausgewählten Sparten – und keinesfalls ganzheitlich – gewürdigt wird, wodurch sie als einzelne »Repräsentanten einer Minderheit in die Vielfalt der Mehrheitskultur eingebunden [werden], ohne jedoch die soziale und symbolische Ordnung in Frage zu stellen« (ebd.: 175).

Auch auf *US-amerikanischer Seite* weisen Diskursanalysen auf die Verbreitung orientalistischer Interpretationsrahmen im Themenfeld ›Islam‹ hin (z.B. Benzehaf 2017). Konkret identifiziert etwa Kumar im Zeitfenster der zweiten Bush-Regierung 2004–2009 die öffentliche Vorherrschaft[21] von fünf Deutungsframes: ›der Islam‹ als

21 Kumar nimmt in ihrer Studie insbesondere politische Diskurse sowie Aussagen von gesellschaftlichen Repräsentant*innen, etwa Militär- und Religionsvertreter*innen, in den Blick – sie nennt sie »primary definers of news« (2010: 256).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

monolithische Religion, ›der Islam‹ als sexistische Religion, die ›muslimische Psyche‹ als irrational, ›der Islam‹ als gewaltbereit und terroraffin vis-à-vis ›dem Westen‹, der als demokratisch charakterisiert wird (vgl. 2010). Sie findet damit dieselben Bedeutungsstrukturen, die bereits einige Jahrzehnte zuvor Said mit Blick auf die US-amerikanische Presse ermittelte. Folgen wir den Ergebnissen seiner ebenfalls diskursanalytischen Untersuchung, so scheint »die Rolle ›des Islams‹« in folgendem zu bestehen:

> »in hijackings and terrorism, descriptions of the way in which overtly Muslim countries like Iran threatens ›us‹ and our way of life, and the speculations about the latest conspiracy to blow up buildings, sabotage commercial airliners, and poison water supplies seem to play increasingly on Western consciousness« (Said 1997: xi).

In einer aktuelleren Arbeit hebt Asultany hervor, dass ›Muslim*innen‹ in US-amerikanischen Medien regelmäßig als »evil other« porträtiert werden, »that can be easily mobilized, with powerful consequences during times of war« (2016a: 104). Sie betont, dass in der medialen Wahrnehmung ›muslimische‹ und ›arabische‹ Identitäten oft synonymisiert werden, was zur Rassifizierung (vermeintlich) arabischer Personen und zur Dämonisierung der Religion beitrage. Diverse weitere US-Studien belegen die These einer öffentlichen Hysterie um ›Muslim*innen‹, die aus der diskursiven Verschmelzung von Islam, Fundamentalismus und Terror resultiert: so etwa Reeses und Lewis' (2009) Framinganalyse zur nationalen Sicherheits-Divise »War on Terror«. Diese wurde von Ex-Präsident George W. Bush nach den Anschlägen von 2001 erlassen und von auflagenstarken US-Zeitungen[22] weitestgehend unkritisch reproduziert und so zum Commonsense erhoben (s.a. Kellner 2004). Ähnliches belegen Arbeiten zur medialen Darstellung Barack Obamas, in der eine muslimische Identität des Ex-Präsidenten nahegelegt und so ebenfalls auf die Verknüpfung von Islam, Arabischsein und Terrorismus gesetzt wurde (vgl. Tariq & Moody 2009). Auch Analysen politischer Cartoons[23] und Karikaturen bestätigen, »that being labeled ›Muslim‹ in America amounts to slander because of its attendant associations with terrorism, anti-Americanism, and essential otherness« (Gottschalk & Greenberg 2011: 194).

Auch wenn die kulturalistische Wahrnehmung ›des Islams‹ in den USA auf eine jahrhundertealte Geschichte zurückblickt (Said 1994) und schon mit der »Hostage Crisis« (1979–81) einen starken medialen Niederschlag fand, so lässt sich doch sagen, dass ›Muslim*innen‹ insbesondere im Nachgang von 9/11 zum Feindbild erklärt wurden (vgl. Rana 2011: 16).

Zusammenfassung: Die zitierten Forschungsarbeiten in Deutschland und den USA belegen eine erhebliche Konfliktorientierung des Medienbildes Islam. Themen- und Bewertungsstrukturen sind zumeist auf politische und geographisch entfernte Krisenereignisse beschränkt. Die innerislamische Pluralität und Alltäglichkeit ›muslimischen‹

22 Die Autoren untersuchten die USA Today im Zeitraum von September 2001 bis Anfang 2006.

23 Die Autoren vergleichen die Kontroverse um die sogenannten Mohammed-Karikaturen der dänischen Zeitung *Jyllands Posten* mit der Debatte um das Cover des *New Yorkers* vom 21. Juli 2008, auf dem Barack und Michele Obama als Terrorist*innen karikiert sind.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Lebens bleiben weitestgehend unsichtbar. Diese inhaltliche Engführung lässt ›den Islam‹ als ›fremd‹, fern und potentiell bedrohlich erscheinen. Qualitative, insbesondere diskursanalytische Arbeiten bestätigen dies. In ihnen zeigt sich, dass verändernde, defizitorientierte und paternalistische Narrative die Mediendiskurse Deutschlands und der USA dominieren. Ähnliche inhaltliche Tendenzen zeichnen sich in der Berichterstattung über Migration ab. Muslimische Lebenswelten werden auch hier vorrangig in Problemkontexten präsentiert.

›Muslim*innen‹ in der Berichterstattung über Migration

Im US-amerikanischen Kontext stellt die Diskursverflechtung vom Migration und Islam eine Marginalie dar. Obwohl ein Großteil der ›Muslim*innen‹ in den USA über persönliche Migrationserfahrungen verfügt, gilt dort der mexikanische bzw. zentralamerikanische Arbeiter als »prototypischer Immigrant« (Cesari 2011: 25). In der deutschen Berichterstattung über Migration sind hingegen islam- und muslimbezogene Thematisierungen nicht selten. Da in der öffentlichen Debatte ›Muslim*innen‹ und Migrant*innen oft synonymisiert werden, scheint die Annahme plausibel, dass Mediendiskurse über Migration auch das Alltagsgespräch über ›den Islam‹ informieren. Eine zentrale Studie zum Migrationsdiskurs deutscher Printmedien stammt von Wengeler (2003). Der Sprachwissenschaftler analysiert in ihr zeitliche Konjunkturen zentraler Argumentationsmuster (Topoi), die die öffentliche Wahrnehmung von Migration prägen (vgl. ebd.: 296). In theoretischer Hinsicht interessant ist Wengelers Topos-Begriff, den er vom Aristotelischen Verständnis antiker Rhetorik ableitet. Das theoretische Teilkapitel zu den diskursanalytischen Perspektiven auf rassistische Alltagssprache geht auf ihn genauer ein (vgl. Kap. 2.3.2.2). Vor allem liefert Wengelers Analyse jedoch einen differenzierten Überblick über existierende Denk- und Argumentationsmuster, die das gesellschaftliche »Zeitgespräch« über Migration strukturieren (vgl. 2003: 302–331).

Zu diesen zählt etwa der *Gefahren-Topos*, den eine besondere Kontinuität auszeichnet (vgl. ebd.: 516). Während in den 1960er-1970er Jahren der mögliche Verlust des sozialen Friedens, vermeintliche Ghettobildung und Minderheitenkonflikte im medialen Fokus standen, herrschte in den 1980ern die Angst vor Massenzuwanderung vor. Letztere lieferte politischen Forderungen nach einer strengeren Regulierung und Beschränkung von Zuwanderung die Legitimationsgrundlage. Als zeitlich stabil erwies sich zudem der *Nutzen-Topos*, der Migration vor dem Hintergrund möglicher Nachteile für die autochthone deutsche Bevölkerung verhandelte (Arbeitslosigkeit). Auch die *Konstruktion des Fremden* spielte als öffentliches Denkmuster eine wichtige Rolle. Wer dabei als ›fremd‹ galt, verschob sich im Laufe der Zeit: Waren es Anfang der 1960er italienische Arbeitsmigrant*innen, standen ab den 1980er Jahren zunehmend Türk*innen im Fokus der Medien. Gleichzeitig wurde der Duktus der Debatte schärfer. Dabei ließ sich die Angst vor einer ›Überfremdung‹ durch türkische Zuwander*innen schon in den 1980ern offen artikulieren (vgl. ebd.: 517, 498ff.). Auseinandersetzungen kreisten um *Belastungsgrenzen* (Unterkünfte, Gerichte) und den angeblichen *Missbrauch* des deutschen Sozialsystems durch Asylsuchende. Integrationsforderungen und das Selbstbild Deutschlands als *Nicht*-Einwanderungsland waren argumentative Fluchtpunkte der Debatte (vgl. ebd.: 518).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

Migrationsfreundliche Topoi verwiesen hingegen auf *humanitäre* und *pragmatische Aspekte,* auf menschenrechtliche Standards sowie Vorteile für Einheimische und Migrant*innen. Nicht selten haftete jenen Argumenten jedoch ein gewisser Paternalismus an. Zudem gewann eine *realistische Perspektive* an Gewicht, die migrationsfördernde politische Maßnahmen rechtfertigte (»Zuwanderung sei ein Faktum«). Jedoch war diese Bestandteil eines zunehmend defensiven Pro-Einwanderungsdiskurses: Statt mit Gerechtigkeits- wurde mit Verantwortlichkeitsargumenten operiert (›Wir‹ haben Arbeitsmigrant*innen ins Land gebeten) und Migrant*innen so als Abhängige deutscher Gunstzuweisungen konstruiert (vgl. Wengeler 2003: 519f.).

Neben Wengelers wegweisender Topos-Analyse gibt es zahlreiche weitere Arbeiten, deren Augenmerk auf der Repräsentation von Migrant*innen in den Medien liegt. Übersichten zu relevanten Studien liefern u.a. Ruhrmann (1999), Bonfadelli (2007) und Müller (2005), wobei ›der Islam‹ und ›Muslim*innen‹ eher als thematische Einzelphänomene in Erscheinung treten. Es zeigt sich erneut, dass Migrant*innen/'Muslim*innen‹ primär aus einer Problemperspektive Beachtung finden (vgl. Bonfadelli 2007: 98f.): Angstszenarien vor »Asylmissbrauch«, kultureller »Überfremdung«, »mangelnder Integration«, »Kriminalität« und »islamischem Extremismus« stehen im Zentrum der Berichterstattung. Der 11. September als mediales Schlüsselereignis habe zudem dafür gesorgt, dass ›Muslim*innen‹ stärker in den Medienfokus geraten. Dass dieser Fokus überwiegend negativ geprägt ist, bestätigt auch Müller: So erscheinen insbesondere Migrant*innen aus Ländern der »Dritten Welt«, der Türkei und dem Balkan in einem problematischen Licht – Zugewanderte aus dem europäischen Süden würden hingegen deutlich positiver porträtiert (vgl. 2005: 101). Dabei orientiere sich laut Ruhrmann die Migrationsberichterstattung hauptsächlich an aktuellen Ereignissen und liefere kaum Hintergrundinformationen (vgl. 1999: 102). Rezipient*innen erführen mithin nur wenig über die zumeist komplexen Ursachen-, Akteurs- und Kontextdynamiken bestehender Krisen und Konflikte – aus denen nicht zuletzt Flucht- und Migrationsprozesse resultieren. Ergänzt wird dieser Befund durch Beobachtungen linguistischer Analysen, denen zufolge Migration und die mit ihr einhergehenden gesellschaftlichen Veränderungen »nicht als entscheid- und gestaltbar, sondern als katastrophal und schicksalhaft dargestellt« werden.

Darüber hinaus weist auch Yildiz in seiner ethnographisch-diskursanalytischen[24] Arbeit nach, dass »stigmatisierende Metaphern wie ›Ghetto‹ und ›Ausländerkriminalität‹« mittlerweile zu dominanten öffentlichen Narrativen geworden sind (2006: 41; vgl. auch Ruhrmann 1999: 101). Dabei sei der »Ghettodiskurs« keinesfalls neu und auch nicht von den Medien erfunden, sondern als das diskursive Produkt der seit den 1970er Jahren existierenden sogenannten »Ausländerforschung« zu verstehen. Die in diesem Forschungsfeld angesiedelten Arbeiten trugen dazu bei, politische Konzepte wie die ethnische Quotierung von Schulen oder Stadtteilen zu legitimieren, weshalb Yildiz deren

24 Durch eine Gegenüberstellung von Medien- und Alltagsdiskursen macht Yildiz die Diskrepanz zwischen der medialen Inszenierung sogenannter »Ghettos« und der avantgardistischen, kosmopolitanen Alltagswirklichkeit migrantischer Stadtquartiere am Beispiel der Kölner Keupstraße deutlich.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

»Wissensproduktion« als wesentlichen Bestandteil gesellschaftlicher Ausschlussprozesse betrachtet (vgl. 2006: 42f.). Migrant*innen würden innerhalb dieser Forschungstradition nicht als »reales Objekt« untersucht, sondern als homogene Gruppe konstruiert (vgl. ebd.: 43). Mediendiskurse griffen solcherlei Vorstellungen vom ghettoisierten, integrationsunfähigen Migranten lediglich auf, wodurch sie sie als Elemente gesellschaftlicher Wirklichkeit legitimierten und normalisierten (s.a. Gouma 2012: 38).

Eine aufschlussreiche Analyse des Medienbildes ›muslimischer‹ Migrant*innen in deutschen TV-, Radio- und Printmedien liefert nicht zuletzt auch Wellgraf (vgl. 2008: 9). Im Rahmen von Fallanalysen stellt er fest, dass abhängig vom Medienformat ambivalente Bilder von Migration erzeugt werden, wobei ›der Islam‹ als »problematische Facette türkischer Migration« erscheint. ›Muslim*innen‹ werden zu Prototypen des »kulturell Anderen«, das Kopftuch zum visuellen Hinweisreiz für fehlende Integration. Die Ambiguität von »Fremdheit« wird damit zugunsten eines eindeutigen »Feindbilds Islam« aufgelöst (vgl. ebd.: 46). Kulturalistische Islambilder finden sich jedoch nicht nur im seriösen Nachrichtenjournalismus. Auch Unterhaltungsformate wie die ARD-Serie *Türkisch für Anfänger* fallen laut Wellgraf in stereotype Repräsentationen muslimischer Weiblichkeit zurück – und das, obwohl es ihr ansonsten gelinge, mit humoristischen Mitteln gesellschaftliche Machtverhältnisse im Bedeutungsfeld Migration zu unterwandern.

›Muslimische‹ Frauen in den Medien

Eine besondere Stellung im Mediendiskurs über Migration nehmen Bilder und Deutungen über ›muslimische‹ Frauen ein. Trotzdem auch sie im Zuge der Arbeitsmigration der 1960er Jahre als ›Gastarbeiterinnen‹ angeworben wurden, blieben sie in den Medien lange Zeit unsichtbar (vgl. Toker 1996: 31). Nach einer Phase, in der v.a. italienische Frauen wie Sophia Loren als erotisch porträtiert wurden und so den »männlichen Blick« befriedigten, entdeckten die Medien in der türkischen Frau einen neuen Typus »fremder« Weiblichkeit. Häufig mit Negativattributen wie »vormodern« und »unterdrückt« assoziiert, geriet sie zum öffentlichen Gegenbild der deutschen Frau, die als emanzipiert und gleichberechtigt galt (vgl. Beck-Gernsheim 2004: 51f.). Die Türkin wurde so zur ›Ausländerin‹ schlechthin, »weil sie in den Augen der Deutschen in besonderem Ausmaß Fremdheit« repräsentierte (ebd.: 52).

Im Schnittfeld Medien – Migration – Islam gehört *Migrantinnen in den Medien* der Autorinnen Lünenborg, Fritsche und Bach (2011) zu den maßgeblichen empirischen Arbeiten. Die repräsentative Studie untersucht fünf deutsche Tageszeitungen[25] in einem ausgewählten Monat zwischen 2005 und 2008.[26] Unter Berücksichtigung textlicher und visueller Darstellungen gelingt es den Autorinnen, sechs typische Migrantinnen-Bilder herauszuarbeiten (vgl. ebd.: 43): die eher positiv gelabelten Typen *der Prominenten*,

25 Untersucht wurden die überregionalen Tageszeitungen *TAZ* und *FAZ*, die auflagenstärksten regionalen Tages-zeitungen aus NRW, *Westdeutsche Allgemeine Zeitung* und *Kölner Stadtanzeiger,* sowie die *BILD* (vgl. Lünenborg, Fritsche & Bach 2011: 43f.).

26 Die Analysezeiträume umfassen jeweils den 7. Februar bis 8. März, wobei der erste Analysezeitraum auf die Zeit nach dem Mord an der Deutsch-Kurdin Hatun Sürücü am 7. Februar 2005 fällt (vgl. ebd.: 44, 47).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

der Erfolgreichen und *der Nachbarin* sowie *das Opfer, die Integrationsbedürftige* und *die Unerwünschte,* die klar negative Konnotationen tragen (vgl. ebd.: 81). Die Ergebnisse zeigen zudem, dass für die Frage, wann Migrantinnen als aktiv, emanzipiert und unabhängig dargestellt werden, wann hingegen als passiv, rückständig oder unterdrückt, das Herkunftsland eine besondere Rolle spielt. Frauen aus arabischen Staaten (58 %), der Türkei (40 %), Afrika (41 %) und Osteuropa (51 %) fallen am häufigsten in die Kategorie des Opfer-Typus, währen Migrantinnen aus Lateinamerika (67 % u. 22 %) und ›westlichen‹ Staaten (73 % u. 13 %) überdurchschnittlich häufig als prominent bzw. erfolgreich porträtiert werden (vgl. ebd.: 104, 87). Die Autorinnen belegen, dass muslimisch markierte Frauen in den Medien überdurchschnittlich oft als Problemtypen in Erscheinung treten.

Bestätigt wird dies auch mit Blick auf die Themenzusammenhänge: In knapp 17 Prozent der Artikel sind ›Muslim*innen‹ Betroffene von ›Ehrenmord‹,[27] sind den »Zwängen ihrer Religion« ausgesetzt (10 %) oder treten als Unterdrückte der deutschen Gesellschaft in Erscheinung (6 %), etwa im Zusammenhang mit dem »Kopftuchverbot« (vgl. ebd.: 87). Schaut man sich den Typus *Integrationsbedürftige* genauer an, fällt auf, dass unter den Herkunftsländern die Türkei am stärksten vertreten ist: »Die Türkinnen werden dadurch als besonders ›rückständig‹ und lernbedürftig im Vergleich zu anderen Migrantinnen dargestellt.« (Ebd.: 97) Vor diesem Hintergrund überrascht es kaum, dass in über 95 Prozent der Fälle lediglich *über* diese Frauen gesprochen wird, ihre persönlichen Positionen bleiben ausgeblendet. Andere Studien bestätigen diese Beobachtungen. So belegt etwa Namin, dass Bilder von Frauen mit Kopftuch im *Spiegel* vergleichsweise häufig – öfter noch als im Vergleichsmedium *BILD* – in negativ konnotierten Textumfeldern publiziert wurden (vgl. 2009: 288ff.).

---

27 Der Begriff ›Ehrenmord‹ fand v.a. im Zusammenhang mit der umfangreichen Medienberichterstattung im Fall Hatun Sürücüs 2005 Verbreitung und hat sich fortan in der öffentlichen Wahrnehmung festgesetzt. Der Juristin Julia Kasselt zufolge, die sich in ihrer Dissertation mit der rechtlichen Bewertung sogenannter ›Ehrenmorde‹ in Deutschland zwischen 1996 und 2005 beschäftigte, gibt es den ›Ehrenmord‹ im juristischen Sinne nicht. Vor Gericht ist von »Ehrenmotiven« die Rede (vgl. 2014). Die von ihr entwickelte Definition fasst ›Ehrenmorde‹ als »vorsätzlich begangene, versuchte oder vollendete Tötungsdelikte, die im Kontext patriarchalisch geprägter Familienverbände oder Gesellschaften vorrangig von Männern an Frauen verübt werden, um die aus Tätersicht verletzte Ehre der Familie oder des Mannes wiederherzustellen. Die Verletzung der Ehre erfolgt durch einen wahrgenommenen Verstoß einer Frau gegen auf die weibliche Sexualität bezogene Verhaltensnormen.« (Oberwittler & Kasselt 2011: o. S.) Die Autor*innen stellen fest, dass häufiger als ›Ehrenmorde‹ Partner*innentötungen sowie entsprechende Grenzfälle auftreten, »bei denen die Ehefrau oder Partnerin durch Unabhängigkeitsstreben, Trennungen bzw. Trennungsabsicht und (vermutete[r]) Untreue« das Gewaltmotiv darstellen (Ebd.). Trotz der Verwurzelung von Ehrenmotiven in patriarchalischen Gesellschaftsstrukturen, zu denen die betreffenden Männer häufig Herkunftsbezüge aufweisen, ist Gewalt gegenüber Frauen in Intimbeziehungen weder ein spezifisch islamisches noch ein kulturelles Phänomen. Belegen lässt sich dies anhand einer aktuellen Studie des *Bundeskriminalamtes* zu Fällen von Partnerschaftsgewalt in Deutschland. Für das Berichtsjahr 2015 wurde ermittelt, dass es sich in 72 % aller Fälle der Kategorien Mord und Totschlag, Körperverletzung, Vergewaltigung, sexuelle Nötigung, Bedrohung und Stalking bei den Tatverdächtigen um deutsche Staatsangehörige handelte, von diesen sind 79 % Männer (BKA 2015: 9).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Aufschlussreich ist zudem Farrokhzads (2006) Arbeit zur medialen Konstruktion ›fremder‹ Weiblichkeit, die eine diskursanalytische Perspektive anlegt. Die Autorin systematisiert dabei zunächst in einer Sekundäranalyse den Kenntnisstand existierender Studien zum Migrantinnen-Bild deutscher Print- und Rundfunkmedien, um anschließend eine eigene empirische Analyse ausgewählter Fallbeispiele, hauptsächlich aus *Spiegel* und *Emma*,[28] vorzunehmen. Geleitet ist ihr Erkenntnisinteresse von der Frage, wie im medialen Einwanderungsdiskurs »geschlechtsspezifische Stereotypsierungen von Migrant(inn)en konstruiert werden und welche Folgen dies für das Alltagsbewusstsein haben kann« (ebd.: 55). Frühere Studien etwa zum ›Musliminnen‹-Bild der sogenannten Frauenpresse weisen darauf hin, dass überlieferte Klischees zum Status der Frau im Islam, gepaart mit einem mangelnden Hintergrundwissen der Journalist*innen über muslimisch geprägte Kulturen, aktuelle Modernisierungsprozesse sowie die Vielfalt der Koran-Exegese einen unkritischen, undifferenzierten Journalismus begünstigen (vgl. Amanuel 1996). Farrokhzad kommt in ihrer Arbeit zu dem Schluss, dass sich für die Darstellung ›muslimischer‹ Frauen in den Medien vier »Konstruktionsformen« herausgebildet haben: »die exotische Orientalin, die Kopftuchtürkin, die moderne Türkin und die Fundamentalistin« (ebd.: 75). Ebenso wie Lünenborg und Kolleginnen (2011) stellt sie eine überproportionale Fokussierung auf die (vermeintliche) ethnische bzw. ethnisch-nationale Identität der Frauen fest.

> »Auffällig ist, dass die türkische Frau im Mittelpunkt des medialen Interesses steht – was im Alltagsdiskurs zur Folge hat, dass viele der in Deutschland lebenden orientalisch aussehenden und/oder kopftuchtragenden Frauen aufgrund ihrer phänotypischen Merkmale für Türkinnen gehalten werden.« (Ebd.)

Farrokhzad macht darüber hinaus deutlich, dass das Konstrukt der *exotischen Orientalin* im diskursiven Schnittfeld zwischen Islam und Geschlecht einem Wandlungsprozess unterliegt. Während Anfang der 1950er Jahre »das Bild der geheimnisvollen, erotischen Orientalin im Vordergrund« stand, wurde mit zunehmender Präsenz der ›Gastarbeiter*innen‹ »die kopftuchtragende türkische Mutter mit vielen Kindern« zur populären Medienikone (ebd.: 72f.). Dabei fand auch ein Bedeutungswandel des islamischen Kopftuchs statt, das nun keine erotische Konnotation mehr trug, sondern zum »Symbol für die Unterdrückung durch den Islam« wurde (ebd.: 73). Schaut man sich hingegen die Darstellung ›muslimischer‹ Frauen in Unterhaltungsformaten an, so lässt sich hier eine gewisse Konservierung jener Exotisierung ›muslimischer‹ Weiblichkeit feststellen.[29]

Das Konstrukt *der Kopftuchtürkin* löste das Bild der sinnlichen Orientalin in den 1970er und 1980er Jahren in Deutschland folglich ab, wobei dies primär die türkischen ›Gastarbeiterinnen‹ der ersten Generation repräsentierte (vgl. ebd.). Mit der zweiten

---

28 Farrokhzad begründet ihre Auswahl damit, dass *Der Spiegel* zwar als »seriöses und liberales Nachrichtenmagazin« gelte, »bezüglich des Themas ›Zuwanderung‹« allerdings »einen ausgeprägten Kulturrassismus« aufweise. *Emma* ihrerseits nehme zu »›fremden‹ Frauen eine ambivalente und zum Teil doppelbödige Haltung ein«. Beide Magazine übten eine »hohe Breitenwirkung« auf den gesamtöffentlichen bzw. den feministischen Diskurs in Deutschland (2006: 65f.)

29 Zu den jüngsten und wohl reichweitenstärksten Filmen, in denen das Bild der *exotischen Orientalin* unter Einsatz sinnlicher Gesichtsschleier und Bauchtanzszenen Verwendung findet, zählt etwa die Hollywood-Produktion Sex and the City 2.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

und dritten Generation türkischstämmiger ›Musliminnen‹ veränderte sich jedoch auch dieses Darstellungsmuster, was die Autorin mit dem gesellschaftlichen Erkenntnisprozess, dass jene nicht in ihre Heimatländer zurückkehren würden – viele waren bereits in Deutschland geboren – in Zusammenhang bringt (vgl. ebd.: 77). Galten die *Kopftuchtürkinnen* noch als »Opfer« ihrer Religion bzw. kulturellen Herkunft (s.a. Toker 1996: 40),[30] interpretierte man die religiöse Kleidung der jungen ›Musliminnen‹ als Zeichen fundamental-religiöser Überzeugungen und nahm sie als potentielle Bedrohung für christliche Werte und abendländische Errungenschaften wahr. Das Konstrukt der *Fundamentalistin* erweiterte so das Repräsentationsspektrum der ›muslimischen‹ Frau um einen weiteren Typus, mit dem diese nun auch als »Täterin« dargestellt werden konnte (vgl. Farrokhzad 2006: 77).

Das Bild *der modernen Türkin* erlaubte es schließlich, junge ›Musliminnen‹ ohne Kopftuch als Ausnahmeerscheinungen zu konstruieren. Diese gelte als kaum bzw. unreligiös, gebildet, erfolgreich und gut integriert – und wird damit zum krassen Pendant kopftuchtragender ›Muslim*innen‹ erklärt. Mit diesem vierten Bildtypus entsteht um das Medienbild muslimisch markierter Frauen ein geschlossenes Repräsentationssystem, das mit binären Oppositionen wie bedeckt = *unterdrückt, konservativ, religiös, traditionell* und unbedeckt = *emanzipiert, liberal, weltlich, modern* operiert und dabei Widersprüchliches ausblendet.

Zusammenfassung: Studien zum Medienbild ›muslimischer‹ Frauen belegen, dass sich im Bedeutungsdreieck Weiblichkeit – Migration – Islam spezifische Negativzuschreibungen diskursiv verfestigt haben. ›Musliminnen‹ werden dabei zumeist als unterdrückt, devot, hilfsbedürftig und stimmlos dargestellt. Im besonderen Themenfeld Integration erscheinen sie entweder als integrationsunfähig/-willig oder als aufgeklärt, modern und emanzipiert. Im Themenfeld Terrorismus hingegen wechselt der Konzeptrahmen von der Opfer- zur Täterinnenrolle. Das Kopftuch – bzw. dessen Abwesenheit – fungiert dabei als Schlüsselsymbol jener vermeintlich typisch muslimisch-femininen Eigenschaften.

Islamdarstellung in popkulturellen Medien und in Kinderbüchern

Neben journalistischen Texten der klassischen Nachrichtenberichterstattung tragen orientalistische und kulturalistische Bildkomplexe auch in Unterhaltungsmedien zur lebensweltlichen Normalisierung eines antimuslimischen Gesellschaftswissens bei. Gestützt wird diese These zum einen von theoretischen Überlegungen zur Rolle von Populärkultur für die gesellschaftliche Teilhabe zivilgesellschaftlicher Akteur*innen im Allgemeinen (vgl. Hermes 2006; Dahlgren 2000) und marginalisierten Bevölkerungsgruppen im besonderen (u.a. Klaus & Lünenborg 2004; Rosaldo 1999). Im Zentrum steht dabei die Überlegung, dass Formen politischer Partizipation sich nicht auf rationale Debatten beschränken – wie es etwa Habermas' deliberatives Öffentlichkeitsmodell normativiert (vgl. Kap. 2.3.1.3) –, sondern in vielfältige lebensweltliche und mediale Praxen eingelassen sind. Für identitätsbildende Prozesse in modernen

30 Toker (1996) untersucht auf Grundlage einzelner, bewusst ausgewählter Fallbeispiele das Medienbild der ›ausländischen‹ Frau anhand von Nachrichtenberichten und Unterhaltungssendungen der 1980er-1990er Jahre.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Mediengesellschaften ist die produktiv-interpretative Auseinandersetzung mit medienvermittelten Deutungsressourcen unerlässlich (vgl. Klaus & Lünenborg 2004: 199f.). Welche popkulturellen Bilder wir von gesellschaftlichen Gruppen rezipieren – inklusive der, der wir uns selbst zugehörig fühlen – ist für unser Fremd- und Selbstverständnis mithin von enormer Bedeutung. Zum anderen machen Arbeiten über Populärkultur und Rassismus gezielt darauf aufmerksam, wie mediales Entertainment zum Erhalt gesellschaftlicher Ungleichheitsstrukturen beiträgt:

> »There is a direct and abiding connection between the maintenance of white supremacist patriarchy in this society and the institutionalization via mass media of specific images, representations of race, of blackness that support and maintain the oppression, exploitation, and overall domination of all black people.« (hooks 2015: 2)

Was die feministische Literaturwissenschaftlerin bell hooks hier für die Gruppe Schwarzer[31] Personen im Gesellschaftskontext der USA festhält, lässt sich in ähnlicher Weise für die populärkulturelle Darstellung von ›Muslim*innen‹ konstatieren.

Die umfassendsten Studien liefert in diesem Zusammenhang Jack G. Shaheen (2000), der auf Grundlage hunderter TV- und Kinofilme rassifizierte Repräsentationen des ›muslimischen Anderen‹ herausgearbeitet hat. So stellt er in historisch-komparativer Perspektive fest, dass sich am *Othering* von ›Muslim*innen‹ im Hollywoodfilm strukturell wenig geändert hat, ›Muslim*innen‹ gelten nach wie vor als weniger zivilisierter Counterpart zum aufgeklärten ›Westen‹. Dabei unterlagen die konkreten charakterlichen Zuschreibungen einem gewissen semantischen Wandel. So wurden ›arabische Muslim*innen‹ in den ersten Filmen der 1920er Jahre in klassisch-orientalistischer Manier (zum Begriff Orientalismus vgl. Kap. 2.1.3) als brutale Sklavenhalter und sexuell-freizügige Wüstenscheichs proträtiert (z.B. in The Rage of Paris [1921] oder Son of the Sheikh [1926]), während in den 1970er und 1980er Jahren – in Zeiten internationaler Konflikte wie der Ölkrise, der »Iran Hostage Crisis«,[32] der Iranischen Revolution, des Sowjetisch-Afghanischen Krieges und des ersten Golfkrieges zwischen Iran und Irak – männliche ›Muslime‹ zu gierigen Ölscheichs und fundamentalistischen Terroristen wurden (vgl. Shaheen 2000: 25f.).

Während ›Muslim*innen‹ auf der politischen Weltbühne und im Nachrichtenjournalismus also immer stärker im Kontext von Krisen und Konflikten in Erscheinung traten, wurde ihr Bild auch in den Unterhaltungsmedien zunehmend zu dem einer personifizierten nationalen Bedrohung. Dieses rassifizierende Repräsentationsregime setzte sich bis zum Beginn des 21. Jahrhunderts fort: So wurde in Kassenschlagern wie

---

31 Schwarz wird hier großgeschrieben, da es sich um eine Selbstbezichnung handelt, »die viele afrodiasporische Menschen und Initiativen verwenden. Sie kommt aus dem englischsprachigen Rassismusdiskurs (›Black‹). Auch hier geht es nicht um Hautfarbe, sondern um den Gegensatz zu weiß« (ndm 2022: o.S.). Arndt zufolge meistere diese Bezeichnung – ebenso wie People of Color – »die schwierige Gradwanderung […] sowohl genau zu benennen, wie der Rassismus einen Menschen positioniert hat, als auch dieser rassistischen Verortung zu widersprechen« (2012: 97).

32 Für Alsultany war die »Iran Hostage Crisis« das historische Schlüsselmoment der semantischen Verschmelzung von ›arabischen‹, ›muslimischen‹ und ›mittel-östlichen‹ Identitäten: »Though Iran is not an Arab country, during the Hostage Crisis it stood in for Arabs as well as symbolizes the Middle East, Islam, and terrorism – all of which came to be referred to interchangeably.« (2016a: 108)

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die Mumie (1999), True Lies (1994) und Nicht ohne meine Tochter (1990) das Feindbild des misogynen, gewaltbereiten und zivilisatorisch rückständigen ›Muslims‹ weiter perpetuiert und verfestigt (vgl. ebd.: 27f.). Im Kontrast dazu gelten ›muslimische‹ Frauen, insbesondere seit dem auf Betty Mahmoodys Buch basierenden Film Nicht ohne meine Tochter, als unterdrückt und stimmlos (vgl. Schiffer 2007: o.S.). Auch diese derzeit dominierende Visualisierung ›muslimischer‹ Frauen in der Popkultur hat ihre Vorgängerdiskurse: So ging mit den frühen, hypersexualisierten Darstellung ›muslimischer‹ Männer auch Zeichnungen promiskuitiver, mysteriös-verschleierter ›Orientalinnen‹ einher. »Ironically, veiled women in orientalist paintings, photographs, and films expose more flesh than they conceal.« (Shohat & Stam 2003: 149) Jene Enthüllung des weiblichen Körpers kann den Autor*innen zufolge als Allegorie auf die Verfügbarkeitserwartungen des ›Westens‹ gelesen werden, den Mittleren Osten durch eigene Wissensproduktionen er-*fassen* und so letztlich besitzen zu können. Insgesamt herrschten in den Anfängen der Filmindustrie folglich Bilder ›vom Orient‹ vor

> »as far away, exotic, and magical; a place of Biblical stories and fairy tales; a desert filled with genies, flying carpets, mummies, belly dancers, harem girls, and rich men living in opulent palaces (or equally opulent tents)« (Alsultany 2016a: 105).

In einer aktuelleren Studie bestätigt Alsultany Shaheens Beobachtungen. Mit Verweis auf Shohat und Stam (2003) konstatiert sie, dass in frühen ›Orient‹-Darstellungen koloniale Fantasien ihren Niederschlag fanden, die die tatsächliche politisch-wirtschaftliche Beherrschung weiter Teil des ›Orients‹ symbolisch unterfütterten. In ihrem Vergleich medialer Repräsentationen vor und nach 9/11 stellt sie zudem fest, dass sich trotz einer geradezu explodierenden Zahl von *Hate Crimes*[33] gegen US-›Muslim*innen‹ im Nachgang der Terroranschläge die medialen Darstellungen diversifiziert haben (vgl. Alsultany 2016a: 111). Neben den typischen Terrorist*innen-Rollen wurden ›Muslim*innen‹ verstärkt auch als Opfer von Hasskriminalität sowie als »loyale US-Bürger*innen« porträtiert. Dieses parallele Auftreten von negativen und positiven Darstellungen nennt Alsytany »simplified complex representations« (ebd.: 112; s.a. Alsultany 2016b).

> »These are strategies that television producers, writers, and directors use to give the impression of a complex representation, but only in the most superficial and simplified way. […] I argue that simplified complex representations signify a new era of racial representations; they are a characteristic representational mode of the alleged ›post-race era‹. These ›positive‹ representations often challenge or complicate the negative stereotypes they accompany, yet they also contribute to the illusion of a ›post-race‹ society. As a result, such ›positive‹ imagery of Arabs and Muslims can, ironically, seem to justify discrimination, mistreatment, and war against Arabs and Muslims.« (Ebd.)

An anderer Stelle bezeichnet sie sie auch als »Lippenbekenntnis« gegenüber rassistischen Mediendiskursen (Alsultany 2016a: 169). Trotz ihres innovativen Charakters (im

33 Laut Hate-Crime-Report des *FBI* aus dem Jahr 2001 nahm die Zahl der antireligiös motivierten Übergriffe auf ›Muslim*innen‹ im Vergleich zum Vorjahr um 1600 % zu (vgl. Vorwort des Berichts, online unter: https://ucr.fbi.gov/hate-crime/2001/hatecrime01.pdf).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Vergleich zu den antimuslimischen Feindbildern vor 9/11) bleiben diese neuen Repräsentationen jedoch eng verbunden mit Filmnarrativen, in denen ›Muslim*innen‹/'Araber*innen‹ ausschließlich als Terrorist*innen auftreten. Wie wir in unserer Analyse sehen werden, beschränken sich diese Repräsentationstechniken keinesfalls auf Mediendiskurse – im Gegenteil, sie werden auch in alltagskommunikativen Kontexten angewandt (vgl. Kap. 4.2).

Auf deutsche Zuschauer*innen haben die oben beschriebenen popkulturellen Medienbilder schon allein aufgrund des globalisierten Film- und Fernsehmarktes Einfluss (vgl. Grüne 2016). Studien, die ausschließlich deutsche Filmproduktionen in den Blick nehmen, kommen auf ähnliche Ergebnisse. So untersuchten Paasch-Colberg und Küfner (2012) in einer diachronen Vergleichsstudie die Repräsentation von ›Migrant*innen‹ in der Krimiserie Tatort im Zeitraum zwischen 1979 und 2009. Da in zwei der Untersuchungszeiträume überwiegend Personen mit türkischen Herkunftsbezügen gezeigt wurden sowie türkische und ›muslimische‹ Identitäten in der deutschen, öffentlichen Wahrnehmung oft synonymisiert werden, lassen sich aus der Untersuchung auch Schlüsse auf die Repräsentation von ›Muslim*innen‹ ziehen. So zeigt sich, dass in den Krimifolgen neben Einblicken ins Alltagsleben von Migrant*innen v.a. die Themen Fundamentalismus/Terrorismus und ›Ehrenmord‹ vorherrschten (vgl. ebd.: 405). Zudem trat die Hälfte aller migrantisch markierten Protagonist*innen als Straftäter*innen auf (vgl. ebd.: 410). Die Kriminalisierung von Personen mit Migrationserfahrungen ist also auch in der beliebten Primetime-Serie ein Thema.

Kommen wir abschließend zu orientalistischen bzw. antimuslimischen Diskursen in Medientexten, die sich explizit an Kinder und Jugendliche richten. Hier lässt sich zunächst ebenfalls auf Shaheen verweisen. So beinhaltet seine Arbeit auch Analysen von Disneyfilmen wie Aladdin (1992) und Cartoons. Während Aladdins Wüstensetting gleich zu Beginn von einer Off-Stimme mit den Worten »it's barbaric, but hey, it's home« besungen wird (vgl. Shaheen 2000: 29), werden auch in den Zeichentrickfilmen über Popeye, Bugs Bunny und Superman ›Araber*innen‹/'Muslim*innen‹ verunglimpft und lächerlich gemacht (vgl. ebd.: 33f.). Die Wüste fungiert hier als verbales und visuelles Motiv ›arabischer‹ Geschichtslosigkeit (vgl. Shohat & Stam 2003: 148) und somit als *tabula rasa*, gegen die die eigenen orientalistischen Fantasien projiziert werden können.

Im Bereich der Kinderliteratur zeigt sich ein ähnliches Bild. Wollrad zufolge zeichnen 95 Prozent aller Kinderbücher eine Welt, die sich ihnen als »rein *weiß* und monokulturell« präsentiert (vgl. 2011: 379, Herv.i.O.). Dass sich die Lebenswelten ihrer Leser*innen darin kaum widerspiegeln, zeigt der Vergleich mit aktuellen Bevölkerungsstatistiken. So hatten laut Statistischem Bundesamt 2021 vier von zehn Kindern in Deutschland (40,4 %) einen »Migrationshintergrund« (vgl. Destatis 2022: 39). Mätschke stellt in seiner Analyse von etwa 300 Kinderbüchern fest, dass rassifizierende Gruppenkonstruktionen in diversen Erzähl- und Darstellungsformen in Erscheinung treten (vgl. 2017: 252ff.): So werde in Büchern aus den Jahren 2000 und 2010 die Farbtypologie früher Rassentheorien aufgegriffen, die Menschen in »Weiße, Rote, Schwarze und Gelbe« einteilen. Auch englischsprachige »Klassiker der Kinder- und Jugendliteratur« wie *Mary Poppins* (1952) sind laut Mätschke nicht frei von rassistischen Zuschreibungen. So begegneten die kindlichen Protagonist*innen verschiedenen People of Color, die als pri-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

mitiv und gewalttätig oder unterwürfig und archaisch porträtiert werden (die mit dem N-Wort Bezeichneten sitzen unter einer Palme, sind spärlich gekleidet, verwenden eine falsche Grammatik und bedrohen die Reisenden mit einer »Riesenkeule«). ›Weißen‹ Leser*innen werde durch derartige rassistische Zeichnungen ein Selbstbild kultureller Überlegenheit vermittelt (vgl. ebd.: 254f.). Mätschkes Beobachtungen werden von weiteren Untersuchungen zu rassistischen Bild- und Erzählstrukturen in Kinderbüchern gestützt (vgl. Rösch 2019). Mithin lässt sich festhalten, »dass rassifizierte Markierungs-, Differenzierungs- und Positionierungsprozesse auch für Kinder und Jugendliche bedeutende Bestandteile alltäglicher Orientierung darstellen« (Eggers 2005: 15).

Dezidiert orientalistische sowie antimuslimische Bildrepertoires finden sich zudem in Jugendbuch-»Klassikern« wie dem *Orientzyklus* von Karl May und der Märchensammlung *Die Karawane* von Wilhelm Hauff. Berman (2007) stellt in ihrer Analyse fest, dass die Fantasiewelten Mays auf klassisch-orientalistischen Dichotomien basieren, in denen der aufgeklärte, rationale ›Westen‹ in Gestalt des deutschen Protagonisten und Ich-Erzählers Kara Ben Nemsi den ›Völkern‹ des ›Orients‹ – personifiziert in Hadschi Halef Omar, Nemsis etwas schwächlichen Diener und ergebenem Weggefährten – in sämtlichen Belangen überlegen ist. Über die Textebene hinaus sieht Berman die Bedeutung des *Orientzyklus* – Attia zufolge – »in der Legitimierung deutscher politischer und wirtschaftlicher Interventionen im Zusammenhang mit der europäischen Kolonisierung Nordafrikas sowie in entsprechenden ›Kooperationen‹ zwischen dem deutschen und dem osmanischen Reich« (Attia 2009a: 39). Auch wenn Deutschland an der unmittelbaren Beherrschung des ›Orients‹ nicht aktiv beteiligt gewesen sei, habe es doch ein bedeutsames indirektes Engagement etwa durch Militärberatung, Waffenhandel und Eisenbahnbau gegeben.

Insgesamt zeigt der hier vorgenommene Überblick zur Repräsentation von ›Muslim*innen‹ und People of Color in popkulturellen Medienformaten, dass auch hier – in einem fiktionalen und vermeintlich unpolitischen Genre – antimuslimische bzw. orientalistische Wissenselemente aufgegriffen und perpetuiert werden. Dabei sind es sowohl US-amerikanische Filmproduktionen, die i.d.R. ein großes, internationales Publikum erreichen, als auch kleinere Krimiformate wie der Tatort, in denen ›Muslim*innen‹ und Migrant*innen zu ›Fremden‹ stilisiert werden. Theorien etwa zum Cultural Citizenship in modernen Mediengesellschaften gehen davon aus, dass die Art wie Menschen in den Medien sichtbar sind einen erheblichen Einfluss auf ihre gesellschaftliche Teilhabe und die Wahrnehmung durch andere haben. Dies trifft in besonderem Maße auf marginalisierte Bevölkerungsgruppen zu, da diese bereits in anderen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens von Diskriminierung betroffen sind.

Medienberichterstattung über Geflüchtete

Neben den Arbeiten, die sich dezidiert mit medialen Islambildern beschäftigen, gibt es Studien zum Medienbild von Geflüchteten bzw. zur Qualität journalistischer Arbeit im Kontext der jüngeren Fluchtmigration nach Europa. Da es sich bei den meisten Geflüchteten um Personen aus mehrheitlich muslimischen Ländern handelte – in den Jahren 2016 und 2017 wurden die meisten Asylanträge in Deutschland von Menschen aus Syrien, Afghanistan und dem Irak gestellt (vgl. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

2017a: 8, 2017b: 19) – wollen wir aus *zweierlei Gründen* auch diese Arbeiten berücksichtigen und nachfolgend einen kurzen Überblick über deren wesentliche Untersuchungsergebnisse liefern. Erstens handelt es sich bei diesen Analysen um vergleichsweise aktuelle Daten zur Repräsentation von ›Muslim*innen‹, wie sie zum Zeitpunkt der Fertigstellung dieser Arbeit verfügbar waren. Zweitens wurde ein Teil der deutschen Interviewpartner*innen im Hauptzeitraum der Fluchtbewegungen 2015 bis 2016 (vgl. ebd.: 4) befragt. Da diesem Thema eine erhebliche Medienaufmerksamkeit zukam (vgl. Arlt & Wolling 2017: 325f.) kann davon ausgegangen werden, dass die mediale Aufbereitung jener Fluchtmigration auch als Wissensressourcen in die Wahrnehmungspraxen der Interviewten Einzug gehalten haben.

Zu den Studien mit der breitesten Datenbasis zählt das Monitoring der *Otto-Brenner-Stiftung*, das die Berichterstattung über Geflüchtete auf Basis exemplarischer Untersuchungswochen[34] in insgesamt 17 Ländern international vergleichend analysierte (vgl. Fengler & Kreutler 2020). Deutsche und US-amerikanische Medien waren dabei durch die *FAZ* und die *Süddeutsche Zeitung* sowie die *New York Times (NYT)* und die *Washington Post* vertreten. Die Ergebnisse zeigen, dass die Fluchtbewegungen in Richtung Europa insbesondere in ihrer Anfangsphase im Sommer 2015 verstärkte Medienaufmerksamkeit erfuhren – wobei neben den deutschen Zeitungen auch die *NYT* vergleichsweise umfangreich berichtete (vgl. ebd.: 28ff.). Dabei war das Thema in jenen Ländern medial präsenter,[35] die von der Neuzuwanderung unmittelbar betroffen waren. Ein ähnlicher Zusammenhang zeigte sich bei der Ortsperspektive der Berichte: Während die meisten Länder Flucht als Auslandsthema behandelten, herrschte in Italien, Griechenland und Deutschland ein Inlandsfokus vor (vgl. ebd.: 32). Medienöffentlich sichtbar werden Fluchtrealitäten somit insbesondere dann, wenn diese sich unmittelbar auf die Aufnahmegesellschaften auswirken. In der öffentlichen Wahrnehmung gerät Flucht so zum national gerahmten Ausnahme- und Konfliktthema.

Die Lebenswelten und Migrationserfahrungen Geflüchteter geraten dabei trotz z.T. exzessiver Berichterstattung in den Hintergrund. So zeigt der Stiftungsmonitor weiterhin, dass nur ein Viertel (26,6 %) der Hauptakteur*innen in den Artikeln Geflüchtete und Migrant*innen selbst sind. Der weit überwiegende Teil wird – dem bekannten Elitenzentrismus traditioneller Medien entsprechend – von politischen Akteur*innen gestellt (vgl. ebd.: 45). Damit bestätigt sich, was bereits in früheren Studien zur aktiven Sichtbarkeit von Migrant*innen deutlich wurde (vgl. Bonfadelli 2007: 99ff.; Wellgraf 2008: 73): In der Berichterstattung über die »Flüchtlingskrise« sind die Stimmen der Geflüchteten weitestgehend marginalisiert. Auch Hestermann (2017b), der neben deutschen Printmedien auch Rundfunkberichte untersuchte,[36] konstatiert dies. Grün-

34 Die genauen Zeiträume, innerhalb derer die sechs Untersuchungswochen identifiziert wurden, waren August 2015 bis Januar 2016 – eine Periode, die von zunehmender Fluchtmigration nach Europa geprägt war – sowie Oktober 2017 bis März 2018, hier gewissermaßen als Post-Migrationsphase definiert, die eine Aktualisierung und Kontextualisierung der Befunde ermöglichte (vgl. Fengler & Kreutler 2020: 18).

35 Mit Ausnahme von Ungarn – ein Land, das sehr umfangreich über jene Fluchtmigration berichtete, dabei aber vergleichsweise wenig Geflüchtete aufgenommen hat (vgl. ebd.: 26f.).

36 Hestermann untersuchte die Printmedien *BILD*, *FAZ*, *Süddeutsche Zeitung* und *TAZ* sowie acht deutsche Fernsehsender: *ARD*, *ZDF*, *RTL*, *RTL2*, *Sat.1*, *ProSieben*, *Kabel eins* und *Vox*.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

de sieht er in bestehenden Sprachbarrieren, aber auch im strukturellen Ressourcenmangel der Redaktionen. In einer Phase, in der überwiegend positiv und empathisch über Migrant*innen berichtet wurde (vgl. Bonfadelli 2015: 9) – ein Befund, den auch das Monitoring der *Otto-Brenner-Stiftung* für die westeuropäischen Länder[37] und die USA teilt (vgl. Fengler & Kreutler 2020: 53) –, gelang es den Journalist*innen nicht, jene als kompetente, mündige und selbstbewusste Personen in Erscheinung treten zu lassen. Ähnliches gilt auch für Teile des Bildjournalismus, wo mittels verschiedener *Othering*-Techniken Geflüchtete als anonyme und bedrohliche Menschenmasse präsentiert werden (vgl. Lünenborg 2019). In der öffentlichen Wahrnehmung geraten sie damit zum Verhandlungs*objekt*, für und über das gesprochen wird, anstatt eigene Perspektiven und Positionen vortragen zu können.

Ein weiterer Blick auf die repräsentative Studie Hestermanns (2017a) liefert zudem detaillierte Erkenntnisse über die Darstellung von Geflüchteten unmittelbar nach der Hauptmigrationsphase 2015/16. Für den Zeitraum Januar bis April 2017 attestiert er den untersuchten Medien eine unverhältnismäßige Fokussierung auf Gewalttaten, die von Personen nicht-deutscher Herkunft begangen wurden. Während in der Kriminalstatistik die Zahl ausländischer Tatverdächtiger im Vergleich 2014–2017 lediglich um ein Drittel angestiegen sei, berichteten deutsche Fernsehsender 2017 viermal häufiger über Gewaltakte ausländischer Täter*innen als 2014. Antiproportional dazu verhalten sich die Berichte über nichtdeutsche Opfer: Trotzdem Gewalttaten gegen (vermeintliche) Ausländer*innen im Jahresvergleich zugenommen hätten, sei die Zahl der Medienberichte deutlich gesunken. Auch Arendt, Brosius und Hauck bestätigen, dass in der Kriminalitätsberichterstattung[38] über die Kölner Silvesternacht 2015/16[39] Attribute, die die mutmaßlichen Täter als Ausländer, Migranten, Nordafrikaner oder Asylbewerber markierten, signifikant häufiger Erwähnung fanden (vgl. 2017: 144).[40] Dabei konnten die Autor*innen unter Berücksichtigung verfügbarer Lageberichte zu aktuellen Kriminalitätszahlen aufzeigen, dass es keinen überproportionalen Anstieg von Straftaten durch Migrant*innen im Zeitraum unmittelbar vor und nach der Silvesternacht gab (vgl. ebd.: 147f.). Durch explizite und wiederholte Verweise auf die nichtdeutsche Herkunft der Täter tragen Medienberichte mithin dazu bei, stereotype Narrative wie jene vom ›gefährlichen Ausländer‹, vom ›frauenfeindlichen Muslim‹ und ›integrationsunfähigen Migranten‹ zu stabilisieren.

37 Mit Ausnahme von Italien.

38 Untersucht wurden die drei Tageszeitungen *BILD*, *Süddeutsche Zeitung* und *Kölner Express* im Zeitraum 1. Dezember 2015 bis 29. Februar 2016 (vgl. Arendt, Brosius & Hauck 2017: 142).

39 Den Autor*innen Arendt, Brosius und Hauck gilt die Kölner Silvesternacht 2015/16 aufgrund der Berichterstattungswelle und den intensiven politischen und zivil-gesellschaftlichen Debatten, die diese nach sich zog, als »zentrales Beispiel für Schlüsselereignisse der jüngsten deutschen Geschichte« (2017: 139). Sie definieren Schlüsselereignisse dabei als mediale Ereignisse, die sich besonders stark durch die Faktoren Überraschung, Schaden, Relevanz und Reichweite auszeichnen (vgl. Brosius & Eps 1993). Über sie werde in der Regel besonders breit berichtet, was dazu führen kann, dass etablierte journalistische Selektionsprozesse zeitweilig außer Kraft gesetzt werden.

40 Zur Intersektionalität antimuslimischer Stereotype in der Berichterstattung über die Kölner Silvesternacht siehe auch Wigger (2019).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Insgesamt wird auch im Mediendiskurs zum Thema Flucht mit den gängigen Bildern und Deutungen über Migrant*innen operiert; dies zeigt sich v.a. anhand der überproportionalen Thematisierung von Kriminalität und Gewalt. Geflüchtete sind zudem überwiegend Objekt der Berichterstattung, wodurch sie als aktive Sprecher*innen medial marginalisiert werden. Die Kölner Silvesternacht kann dabei als diskursives Schlüsselereignis verstanden werden, durch das eine tendenziell migrationsfreundliche Berichterstattung in alte Negativismusstrukturen zurückfiel. Trotz des positiv-advokativen Journalismus, der zu Beginn der »Flüchtlingskrise« die untersuchten Medienagenden dominierte (vgl. Hafez 2016), bleibt insgesamt doch die Tatsache einer mangelhaften und wissenschaftlich unterbelichteten Auseinandersetzung mit dem Phänomen Rassismus zu bemängeln. Anstelle unklarer Begrifflichkeiten, wie sie im Zusammenhang mit Berichten über rechtsextremistische Gewalttaten – wie zuletzt im Falle des Mordes an Walter Lübcke und dem Anschlag in Hanau – zu beobachten sind (vgl. Burton 2020), bedarf es einer genauen und detaillierten Analyse der Ursachen und Erscheinungsformen von Rassismus. Aus Perspektive normativer Rassismustheorien müssten sich insbesondere die reichweitenstarken Leitmedien dabei stärker dem Wissenstransfer zwischen den Systemen Wissenschaft und Öffentlichkeit bzw. Politik zuwenden. Forderungen nach einer engagierten und regelmäßigen Einbeziehung von *Public Intellectuals* in den öffentlichen Diskurs rund um Migration, Anerkennung und Rassismus (vgl. Hafez 2013a: 249ff.) bestätigen die identifizierten Mängel.

Zusammenfassung

Für die deutsche Medienberichterstattung über ›den Islam‹ und ›Muslim*innen‹ lassen sich nun folgende zentrale Erkenntnisse *zusammenfassen*:

a) *Problem- und Ausnahmefokus*: Über die Religion und ihre Anhänger*innen wird überproportional häufig in Negativzusammenhängen berichtet. Dies bezieht sich einerseits auf die Themenkontexte (z.B. Terrorismus, Konflikte), andererseits auf die Charakterisierung der Akteur*innen (z.B. »Integrationsverweigerer«). Dabei werden im Sinne des Nachrichtenfaktors Negativität v.a. Ausnahmeereignisse medial wahrgenommen, ausführliche Hintergrundrecherchen zu Ursachen-, Akteurs- und Kontextdynamiken bleiben aufgrund mangelnder redaktioneller Ressourcen häufig aus.
b) *Synonymisierung ›des Islams‹ mit Islamismus (Fundamentalismus bzw. Dschihadismus)*: Im Zusammenhang mit dem Konfliktfokus der Medien steht auch die Tendenz, ›den Islam‹ nicht als Glaubenssystem, sondern als politisches Ideensystem, mitunter sogar als *per se* gewaltlegitimierende Ideologie zu präsentieren. ›Muslim*innen‹ werden im Kontext dieses Bedeutungsmusters nicht selten als potentiell gewaltbereite, fanatische Glaubensbotschafter*innen gezeichnet.
c) *Muslimische Religiosität und Alltagsleben als Leerstelle*: Die Kehrseite dessen sind mangelnde Einblicke in ›muslimische‹ Lebenswelten sowohl in Deutschland als auch in mehrheitlich islamischen Ländern. Unterbelichtet bleibt zudem die Heterogenität und Dynamik innerhalb der ›muslimischen‹ Gemeinschaft. Diese ist auf verschiedenen Ebenen verankert: a) theologisch, b) kulturell, c) sozial sowie d) politisch – und

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zeigt sich dementsprechend sowohl im individuellen religiösen Handeln von ›Muslim*innen‹ als auch in den theologischen Debatten der religiösen Elite.[41]

d) *Ethnisierung von ›Muslim*innen‹:* ›Muslim*innen‹ werden in der deutschen Medienberichterstattung häufig mit Personen türkischer Herkunft gleichgesetzt, wobei die Frage nach der Art der Migrationserfahrung (biographisch, vererbt) und der nationalen Zugehörigkeit (deutsche bzw. doppelte Staatsbürgerschaft) eher selten erörtert wird. Für die USA gilt Ähnliches, allerdings werden hier ›Muslim*innen‹ zumeist mit Araber*innen synonymisiert (s.o.). Diese Beobachtung ist insofern von besonderer Bedeutung für das Verständnis einer durch Medien konstruierten Wirklichkeit als nicht arabischstämmige ›Muslim*innen‹, sondern Personen aus dem südlichen Asien (Pakistan, Indien, Bangladesch) die Mehrheit der US-amerikanischen ›Muslim*innen‹ bilden.

e) *›Muslim*innen‹ als Problem- bzw. Defizitmigrant*innen:* Aus der Gleichsetzung von ›Muslim*innen‹ und Personen mit türkischen Migrationsbezügen leitet sich außerdem die Konstruktion eines problem- und defizitorientiertes Migrant*innen-Bildes ab. So sind es v.a. türkisch-›muslimische‹ Jugendgangs, die mit Kriminalität und Gefährlichkeit, kopftuchtragende ›Musliminnen‹, die mit Bildungsdefiziten und Integrationsunwilligkeit bzw. -fähigkeit assoziiert werden. Dabei werden identitätsbezogene Hybridisierungsprozesse gerade der jüngeren Generationen ebenso ignoriert wie der individuelle und gesellschaftliche Nutzen von Mehrsprachigkeit und kulturell heterogenen Infrastrukturen.

f) *Opfer, Täterin, Areligiöse – Mediale Rollenbilder ›muslimischer‹ Weiblichkeit:* Das Medienbild ›muslimischer‹ Frauen ist gleich in dreifacher Hinsicht von essentialistischen Zuschreibungen gekennzeichnet: Im Schnittfeld der Dimensionen Geschlecht, Religion und Ethnie/Nationalität wird sie entweder als Leidtragende ihrer Herkunft bzw. Religion, als radikale (und in diesem Sinne wiederum passiv-instrumentalisierte) Fundamentalistin oder als moderne Bezwingerin patriarchaler Glaubensstrukturen – und mithin als im eigentlichen Sinne Areligiöse – inszeniert.

1.2.4 Alltagsdiskurs

Neben rassistischen Medienrepräsentationen und diskriminierenden Praxen in institutionellen und strukturellen Gesellschaftsbereichen treten verandernde Diskurse auch in Alltagskontexten in Erscheinung. Die deutsche Forschungslandschaft richtet auch hier den Fokus v.a. auf Migrant*innen als Betroffenengruppe, allerdings lassen sich plausible Rückschlüsse erneut auch für die Erfahrungswelten von ›Muslim*innen‹ ziehen. Rassistische Alltagsdiskurse können dabei grundsätzlich über zwei Erkenntniswege eruiert werden: Zum einen können betroffene Personengruppen nach ihren Dis-

41 Zu dieser zählen hier sämtliche unmittelbar am theologischen Diskurs teilnehmende Akteur*innen, z.B. Glaubenslehrer*innen, Imame, Islamwissenschaftler*innen, aber auch politische Anführer*innen, die sich und ihr Mitspracherecht durch den Verweis auf religiöse Quellen legitimieren. Trotzdem ›der Islam‹ im eigentlichen Sinne keine Autoritäten als Vermittler*innen vorsieht, sind *de facto* doch diverse Akteur*innen mit entsprechendem symbolischem Kapital ausgestattet, um religiöse Lesarten und Selbstbilder beeinflussen zu können.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

kriminierungserfahrungen gefragt werden (u.a. Attia, Keskinkiliç & Okcu 2021; Kontos 2020; Beigang et al. 2017; Dern et al. 2010; Terkessidis 2006). Alltagsbenachteiligungen werden hier zumeist als »wahrgenommene Diskriminierung« erhoben, d.h. über die subjektiven Einschätzungen der Betroffenen.[42] Zum anderen können die informellen Denk- und Redeweisen von Vertreter*innen der dominanten Gesellschaftsfraktion untersucht werden (u.a. Kaddor, Karabulut & Pfaff 2018; Attia 2009a; Sammet 2007; Leiprecht 2001; Scherschel 2006; Jäger 1996). Da hier zumeist alltägliche Bedeutungsproduktionen in Form von rassistischen bzw. rassismusaffinen Argumentationen, Erklärungs- und Deutungsmustern interessieren, greift die Forschung – anders als die im Kapitel 1.2.1 benannten, überwiegend standardisierten Studien – insbesondere auf qualitativ-explorative, diskursanalytische sowie sozialrekonstruktive Verfahren zurück.

Schauen wir nun zunächst nach den alltäglichen Diskriminierungserfahrungen marginalisierter Personen in Deutschland, liefert etwa die *SVR*-Studie *Wo kommen Sie eigentlich* ursprünglich *her?* (2018, Herv.i.O.) aufschlussreiche Informationen. Auf Basis repräsentativer Daten von mehr als 5300 Befragten ließ sich nachweisen, dass Personen, denen aufgrund äußerlicher Merkmale (48 %) sowie eines Akzents (59 %) ein »Migrationshintergrund« zugeschrieben wird, signifikant häufiger Benachteiligungen erleben als Personen, »deren Erscheinungsbild sich nicht durch Merkmale wie Hautfarbe oder Kopftuch von der Mehrheitsbevölkerung abhebt« (17 %) (ebd.: 4). Der Vergleich verschiedener Herkunftsgruppen zeigt zudem, dass Menschen mit türkischen Migrationsbezügen am häufigsten von Diskriminierungserfahrungen betroffen sind (54 %), Zugewanderte aus der EU hingegen nur halb so häufig (26 %). Darüber hinaus fühlen sich Menschen muslimischen Glaubens häufiger diskriminiert (55 %), als Zugewanderte mit christlicher (29 %) oder ohne Religionszugehörigkeit (32 %).

Eine weitere repräsentative Befragung der *Antidiskriminierungsstelle des Bundes* bestätigt, dass die Zugehörigkeit zum islamischen Glauben in verschiedenen Alltagskontexten wie Bildung, Arbeit und Freizeitbereich als »wirkmächtiges Exklusionskriterium« operiert (vgl. Beigang et al. 2017: 292). Dabei wird religiöse Diskriminierung in Freiheit und Alltagsöffentlichkeit häufig als verbale oder körperliche Gewalt erfahren. Besonders ›Musliminnen‹ mit Kopftuch sind Ziel jener Übergriffe. Sie werden dabei zu Opfern von Mehrfachdiskriminierungen, da sich bei ihnen die Diskriminierungsmerkmale Geschlecht, Religion und (die ihnen zugeschriebene) ethnische bzw. nationale Zugehörigkeit miteinander verschränken (vgl. ebd.: 288ff.).

Zu Formen von Mehrfach- bzw. mehrdimensionaler Diskriminierung liegt eine empirische Untersuchung auf Basis von autobiographisch-narrativen Interviews vor (vgl. Dern et al. 2010). Die Autorinnen ermitteln, dass die Diskriminierungsmerkmale Alter, Herkunft, Geschlecht und sexuelle Orientierung sich wechselseitig verstärken. Betroffene mit Migrationsgeschichte berichten von diversen Diskriminierungserfahrungen in Behörden, am Arbeitsplatz und bei der Wohnungssuche: Die Benachteiligungen hätten hier oft einen subtilen Charakter, was sich daran zeigte, dass man sie häufiger duze,

42 Die Vor- und Nachteile dieses Methodenzugangs stellt Wegschaider in der *Faktensammlung Diskriminierung* der *Bertelsmann Stiftung* dar (vgl. 2018: 34f.). Geeignet ist er v.a., um empfundene Teilhabe und Exklusionsgefühle aufzuzeigen (vgl. SVR 2018: 9).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

nicht ausreden ließe sowie mit allgemeinen Kommentaren über Zugewanderte behelligе (vgl. ebd.: 6, 22ff.). Für sämtliche Befragte »werden öffentliche Orte sowie Straßen, Busse und Bahnen zu Orten alltäglicher, subjektiv erfahrener und prägender Diskriminierung«, an denen sich wiederholt Interaktionen mit Menschen ereignen, »die das Recht zu Fragen, Anmerkungen und Beurteilungen in Anspruch nehmen« (ebd.: 22). Die Autorinnen fassen zusammen:

> »In allen Interviews wird die ›Sehnsucht nach Ganzheit‹, wie es ein Interviewpartner formuliert, ersichtlich. Menschen fühlen sich dem Recht entzogen, selbst entscheiden zu können, wie sie wahrgenommen werden und welche ihrer multiplen Identitäten sie präsentieren wollen. In allen Fällen handelt es sich um den Wunsch, sich einen Platz in der Gesellschaft zu ›erkämpfen‹, der je nach Fall durch Stärkung und Änderung am Selbst, durch Aufklärungsversuche, aber manchmal auch durch eine Form der Höherstellung und durch Erniedrigung der eigenen oder anderer Gruppen unternommen werden kann.« (Ebd.: 23)

Wechseln wir nun die Perspektive und fragen nach den Alltagsdiskursen nichtmuslimischer Personen, deren Wahrnehmungsposition je nach theoretischer Hintergrundfolie als ›weiß‹, dominant oder mehrheitsgesellschaftlich definiert wird, zeigen sich rassistische Diskursmuster als tief verankerte und normalisierte Denk- und Redeweisen. Zu den im Kontext antimuslimischer Rassismus einschlägigsten Arbeiten zählt Attias Analyse von Alltagsgesprächen, die auf 24 qualitativen Interviews mit deutschen, christlich-säkular sozialisierten Personen von Anfang der 1990er Jahre basiert (Attia 2009a). Attia kann anhand informeller Erzählungen und Berichte nachzeichnen, wie orientalistische und antimuslimische Konstruktionen in verschiedenen alltäglichen Deutungs- und Begründungszusammenhängen diskursiv in Erscheinung treten. So wird in der subjektiven Verarbeitung gesellschaftlich verfügbarer ›Orient-‹ und ›Islam‹-Bilder und deren thematischer Bezüge deutlich, dass weniger politische Ereignisse (z.B. die zu jener Zeit aktuellen Golfkriege) als kulturelle Produkte, Bildungs- sowie soziale Kommunikationsinhalte von den Interviewpartner*innen angesprochen werden – die Interviewpartner*innen assoziieren mit ›dem Islam‹ u.a., was sie in orientalistischen Märchen, Karl-May-Verfilmungen oder Hollywoodfilmen[43] gelernt haben (vgl. ebd.: 96ff.). Attia weist in weiterführenden Detailanalysen nach, dass die Befragten die islamische Religion überwiegend als Containerkonzept für allerlei Fremdheitszuschreibungen benutzen: So fallen wiederholt Begriffe wie ›Ausländer‹, ›Türk*innen‹, ›Araber*innen‹ etc., ohne an diesen differenzierende Einordnungen vorzunehmen (vgl. ebd.: 97). Dabei lassen sich nicht nur kulturalistisch-neo-rassistische Identifikationen des ›Anderen‹ erkennen, sondern es kommen auch klassisch-biologistische Erkennungslogiken zum Einsatz, die etwa auf ein »typisches Aussehen« von ›Muslim*innen‹ rekurrieren. Differentialistische Redeweisen lassen sich zudem in der Gegenüberstellung ›Islam‹ vs. ›Westen‹ erkennen, die sich etwa im Kontext von Integrationsanforderungen entfalten (vgl. ebd.: 98). Positiv-exotisierende Bilder – etwa in Bezug auf die promiskuitive ›orientalische‹ Frau – kommen zudem parallel zu dämonisierenden Bedrohungsszenarien – mit ›dem

43 Populär ist in diesem Zusammenhang v.a. die Buchverfilmung Nicht ohne meine Tochter von Betty Mahmoody.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Islam‹ als Aggressor – zum Einsatz, wobei die Widersprüchlichkeit beider Bildkomplexe geglättet wird, indem »die positiven Bilder dem ›Orient‹ und die negativen dem ›Islam‹ zugewiesen werden« (vgl. ebd.: 99). Positive persönliche Kontakterfahrungen mit ›Muslim*innen‹ werden von den Interviewpartner*innen ebenfalls nicht als solche rekonstruiert bzw. abgespeichert. Vielmehr werden sie als untypische Einzelerfahrungen klassifiziert, die von den negativen Bildern, die die Befragten von der Religion hatten, symbolisch entkoppelt sind (vgl. ebd.: 104). Attia konstatiert:

> »In der Wahrnehmung der Diskrepanz zwischen Bildern und Erfahrungen liegt eine Möglichkeit, die Relativität der Bilder zu erkennen. Wird jedoch diese Diskrepanz zu Gunsten der Stereotype aufgelöst, dann werden die Erfahrungen lediglich dazu benutzt, die ursprünglichen Bilder zu bestätigen.« (Ebd.: 106)

Schlussfolgern lässt sich aus den empirischen Beobachtungen Attias, dass hegemoniale, orientalistische Medienbilder über die Religion des Islams und deren (vermeintlichen) Anhänger*innen auch dann von den Interviewpartner*innen angeeignet und alltagskommunikativ reproduziert werden, wenn positive persönliche Kontakterfahrungen mit ›Muslim*innen‹ vorliegen. Zudem werden diverse antimuslimische Assoziationen von den Befragten aktiviert, wobei der Geschlechterdiskurs – kristallisiert im *Topos von der Unterdrückung der muslimischen Frau* – von exponierter Bedeutung ist. Sowohl männliche als auch weibliche Interviewte instrumentalisieren jenen Diskurs mit dem Ergebnis eines oppositionellen Selbstbildes, das von Emanzipation, Freiheit, Gleichberechtigung und anderen positiv besetzen Attributen zeugt.

Eine Fokussierung auf Alltagsdiskurse nimmt auch die von Siegfried Jäger und Mitarbeitenden vorgenommene Diskursanalyse zum Thema Einwanderung vor (vgl. Jäger 1996). Anhand von 22 nicht-standardisierten »Tiefeninterviews« wird versucht, die diskursive Verstrickung der Befragten in rassistische Bedeutungssysteme herauszupräparieren (vgl. ebd.: 7). Da es sich bei Rassismus um ein hochgradig politisiertes, emotional aufgeladenes Thema handelt, bei dem – im Falle nicht-strategischer Thematisierung – mit sozialen Sanktionen zu rechnen ist, neigten laut Jäger die Interviewpartner*innen dazu, ihre »eigentlichen Ansichten […] mehr oder minder zu verdecken« (ebd.: 22). Aus diesem Grund zielen sowohl Datenerhebung (offen, selbstläufig) als auch Datenaufbereitung und -interpretation darauf, implizite Bedeutungen, sprachliche Strategien, Bildassoziationen sowie Kollektivsymbole[44] herauszuarbeiten. Was die Ergebnisse Jägers angeht, so identifiziert er verschiedene Fremdbilder in Bezug auf Migrant*innen. Diese sind u.a. von einem ökonomistischen Menschenbild geprägt – geduldet werden jene am meisten, die die geringsten »sozialen Kosten« verursachen – sowie von einem Deutungsrahmen, der zwischen Migrant*innen und Herkunftsdeutschen eine Konkurrenzsituation entwirft (vgl. ebd.: 219). Soziale Anerkennung wird zudem an Anpassungsbedingungen geknüpft, die die ›Fremden‹ in kultureller Hinsicht zu erfüllen haben. Jäger weist zudem verschiedene Sprachstrategien nach, die die Interviewpartner*innen im Rahmen implizit-rassistischer Alltagsaussagen zum Einsatz bringen. Zu diesen gehören neben der »Ja-Aber-Strategie«, die ablehnende Aus-

44 Begriffserklärung siehe Kap. 2.3.2.2.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sagen zu schmälern versucht (»Ich habe ja nichts gegen Ausländer, aber…«) auch direkte Verleugnungen, Verniedlichungen sowie Entschuldigungen (vgl. ebd.: 243ff.).

Zu den aktuelleren empirischen Arbeiten über antimuslimische Alltagsdiskurse zählt zudem die Studie *Islamfeindlichkeit unter Jugendlichen* (Kaddor, Karabulut & Pfaff 2018), in der 20 qualitative Tiefeninterviews mit einer standardisierten Befragung von ca. 500 Jugendlichen in NRW trianguliert wurden. Im qualitativen Erhebungsteil ließen sich acht Topoi identifizieren, die den Islamdiskurs der Jugendlichen abbilden und in denen sich die »negativen und offen rassistischen, aber auch positiven und reflexiven« Äußerungen eben jener bündeln (ebd.: 10f.). Zu den rekonstruierten Themenbereichen zählen Gewalt, Geschlecht, Unzivilisiertheit und Segregation, aber auch Benachteiligung und Religion- und Glaubenspraxis. Die Autor*innen stellen einerseits fest, dass die Interviewten die Religion des Islams stark homogenisieren, ›Muslim*innen‹ *verandern* und die Diversität muslimischer Glaubenspraxen ausblenden. Anderseits zeigen die Daten, dass auch kritische Perspektiven – etwa auf Medien und gesellschaftliche Diskriminierung – eingenommen werden und ›Muslim*innen‹ zudem ganz selbstverständlich als Freund*innen oder Klassenkamerad*innen zu den Lebenswelten der Jugendlichen gehören (vgl. ebd.).

Die zitierten Forschungsarbeiten nehmen die alltagsdiskursiven Ausprägungen eines gesellschaftlichen Wissens über ›Muslim*innen‹ in den Blick. Während repräsentative Studien die Diskriminierung von ›Muslim*innen‹ in verschiedenen Alltagskontexten ermitteln konnten, fokussieren qualitative Arbeiten v.a. die Denk- und Redemuster von ›weißen‹, nicht-muslimischen Alltagsakteur*innen. Die berücksichtigten Arbeiten konzentrieren sich dabei zumeist auf die Identifikation rassistischer bzw. antimuslimischer Bilder und Narrative, wie sie auch in öffentlichen (z.B. medialen) oder strukturellen (z.B. Bildungssystem) Kontexten zirkulieren. Sie liefern eine wertvolle Grundlage, an die die vorliegende Arbeit mit ihrem Interesse an alltagskommunikativen Aneignungsmustern anknüpfen möchte. Dabei soll neben der Identifikation antimuslimischer Deutungsmuster der *gesamte Prozess* der kommunikativen Herstellung und Auseinandersetzung mit rassistischen Ideologemen im Fokus stehen. Es gilt, einen *kommunikativen Alltagsrassismus* herauszuarbeiten, wobei insbesondere die Zwischenräume – jene individuellen Handlungsspielräume zwischen einem gesellschaftlich verfügbaren antimuslimischen Wissen und dem konkret-subjektiven Sprechen der Leute – erhellt werden sollen. Aus welcher theoretischen Perspektive dies geschehen soll, wird in den nachfolgenden Kapiteln *en detail* erläutert.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

2 Theorie

2.1 Rassismus: Das Kernkonzept

2.1.1 Historische Schlaglichter – Die Entstehung des modernen Rassismus und seine wissenschaftliche Fundierung

›Rasse‹ gilt heute in weiten Teilen der Wissenschaftswelt[1] als soziales Konstrukt. Auch wenn die Idee, »dass sich Menschen sinnvollerweise in Rassen einteilen lassen und dass sich Rassen bzw. Kulturen nur dann entfalten können, wenn sie untereinander bleiben«, derzeit insbesondere unter Anhänger*innen rechter Bewegungen[2] großen Zuspruch erfährt (vgl. Bauer 2018: 77), ist deren wissenschaftliche Haltbarkeit in so zentralen Dokumenten wie den *Four Statements on the Race Question* der UNESCO bereits seit dessen Erstveröffentlichung im Jahr 1950 offiziell widerlegt (vgl. Kühl 2014: 247f.). Der Erkenntnis, dass es sich beim Begriff der ›Rasse‹ letztlich um einen »sozialen Mythos« (UNESCO 1969: 33) handelt, gingen jedoch Jahrhunderte der Ausbeutung, Ausgrenzung und Vernichtung voraus, die nicht zuletzt auf pseudowissenschaftlichen Rassentheorien aufbauten. Über deren Entwicklung, Inhalte und historische Kontexte will dieses Kapitel in aller Kürze einen einführenden Überblick geben.

Das folgende Teilkapitel nimmt dabei zunächst zwei Vorläufer moderner Rassismen exemplarisch in den Blick. Neben einer knappen historischen Darstellung, soll hier auch

1 Allerdings gilt dies durchaus nicht für alle Fachdisziplinen. So wird von einigen Mediziner*innen und Genforscher*innen regelmäßig behauptet, es gebe eine Korrelation zwischen bestimmten Krankheitsbildern und ausgewählten menschlichen ›Rassen‹. Rattansi weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass eine »biological differentiation on some dimensions«, die es durchaus gebe, nicht mit der Terminologie einer rassischen Genetik verschmolzen werden dürften. Die Behauptung von der Existenz unterschiedlicher ›Rassen‹ sei bisher von der Forschung nicht belegt worden (vgl. 2007: 76f.).

2 Solcherart rassistische Überzeugungen sind etwa in Konzepten wie dem *Ethnopluralismus* fest verankert. Dieser stellt eine ausgrenzende Form des Nationalismus dar, die um die Behauptung kreist, Völker besäßen unveränderliche kulturelle Identitäten, die vor ›fremden‹ Einflüssen zu schützen seien (vgl. BpB 2014: o. S). Siehe auch Kap. 2.1.2.3 zum Neo-Rassismus sowie Fußnote 27 im selben Kapitel.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

eine der zentralen Prämissen der vorliegenden Arbeit geschichtlich begründet werden: nämlich, dass rassistische Manifestationen, seien sie nun symbolischer oder materieller Art, keiner geschlossenen Weltbilder oder gar kohärenten Theorien bedürfen, um sich erfolgreich zu entfalten und von teils brutaler Wirkmacht zu sein.

2.1.1.1 Zwei Vorläufer des modernen Rassismus

Fredrickson zufolge gab es Rassismus lange bevor die ersten Rassentheorien im 18. Jahrhundert entwickelt wurden; dabei lägen die Wurzeln der beiden Hauptformen des modernen Rassismus – dem Antisemitismus und dem Rassismus gegenüber Schwarzen Menschen – im Mittelalter bzw. der frühen Neuzeit (vgl. 2011: 38, 67). Derselbe Gedanke findet sich bei Bernasconi, der mit Verweis auf die spanische Doktrin von der »Reinheit des Blutes« (s.u.) und dem transatlantischen Sklavenhandel beispielhaft belegt, dass rassistische Praxen einer akademischen Theoretisierung des ›Rassen‹-Begriffs vorausgingen:

> »It was possible for the Spanish or the English to exploit Jews, Native Americans, and Africans, as Jews, Native Americans and Africans, without having the concept of race, let alone being able to appeal to a rigorous system of racial classification.« (2009: 83)

Es lohnt sich folglich, zunächst einmal zwei der Vorformen des sogenannten wissenschaftlichen Rassismus, wie er im Zuge der europäischen Aufklärung entwickelt wurde, zu betrachten. Zu diesen zählt neben dem mittelalterlichen Antijudaismus, der den Vorläufer zum modernen Antisemitismus bildet (vgl. Benz 2011: 20), der Rassismus gegen Schwarze Menschen, der sich maßgeblich im Zuge der Kolonialisierungsbestrebungen europäischer Länder ab Ende des 15. Jahrhunderts entwickelte. Vorläufer des modernen *antimuslimischen Rassismus*, wie sie sich etwa in Martin Luthers sogenannten »Türkenschriften« finden (vgl. Bühl 2017: 92f.), sollen an späterer Stelle[3] eine Ausführung erfahren.

Der frühe Antijudaismus stellt sich Benz zufolge nun insbesondere in Form religiöser Ressentiments dar: Religiöse Differenzen – etwa die Verweigerung der Taufe oder die Ablehnung der Erlösungsidee durch Menschen jüdischen Glaubens – formten die Grundlage sowohl für dauerhafte Stereotype als auch für konkrete Ausgrenzungspraxen wie dem Ausschluss von Warenaustausch und Zünften. Beides trug dazu bei, den Außenseiterstatus jüdischer Menschen in der mittelalterlichen Gesellschaft zu manifestieren (vgl. ebd.: 13f.). Nicht zuletzt bereiteten sie auch den Boden für antijüdische Gewaltexzesse – Benz nennt hier beispielhaft den ersten Kreuzzug (1096) – die er aufgrund ihres gruppenfeindlichen Charakters als Pogrome[4] bezeichnet (vgl. ebd.: 14f.).

---

3 Siehe Kap. 2.1.3 zum antimuslimischen Rassismus.

4 Der Begriff »Pogrom« wurde zunächst für antijüdische Ausschreitungen in Russland Ende des 19. Jahrhunderts benutzt. Seine ursprüngliche Bedeutung wird mit Verheerung, Verwüstung, Zertrümmerung sowie Ungewitter übersetzt. Bis nach dem 2. Weltkrieg wurde der Begriff für die Verfolgung und Vernichtung von Menschen jüdischen Glaubens verwendet; heute hat er eine erweiterte Bedeutung: Er bezeichnet »jede Art von kollektivem Angriff auf eine ethnische oder religiöse Minderheit« (GRA 2015: o.S.). Dass der Begriff erst im 19. Jahrhundert etabliert wurde, darauf verweist auch Benz.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Gerechtfertigt wurden jene antijüdischen Aktionen dabei nicht durch eine konsistente Rassentheorie, die Jüdinnen und Juden als minderwertige Spezies klassifizierte (diese folgte erst später). Sie basierten vielmehr auf antijüdischen Gerüchten – tradiert in Form von »Chroniken, Geschichten, Liedern, Predigtsammlungen« (ebd.: 16) – sowie klerikalen Verbots- und Demütigungspraxen,[5] die in eine »intolerante Dominanzkultur« mündeten, in welcher sich die Frage nach »Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit entlang des Religiösen dual manifestierte« (Bühl 2017: 89). Dabei war jene Trennungslinie anfangs noch von einer gewissen, ebenfalls religiös begründeten Durchlässigkeit gekennzeichnet, da die Bekehrung jüdischer Menschen fester Bestandteil der christlichen Lehre war und mithin deren religiöse Differenz nicht als unüberwindbar galt (vgl. Fredrickson 2011: 28). Erst im Antisemitismus wurde jener Assimilationsgedanke überwunden und der rassistische Kerngedanke von der Unveränderlichkeit des *rassifizierten Anderen* in Bezug auf jüdische Menschen etabliert.

Die zweite Hauptform des modernen Rassismus, die »die Überlegenheit der Menschen weißer Hautfarbe gegenüber schwarzen Menschen behauptet«, habe Fredrickson zufolge seine Wurzeln nicht wie der Antisemitismus im Mittelalter, sondern erst in der frühen Neuzeit (vgl. ebd.: 38). Dies sei darauf zurückzuführen, dass es zwischen Europäer*innen und Menschen aus dem subsaharischen Afrika vor dem 15. Jahrhundert kaum Kontakte gegeben habe, was die Kunstschaffenden jener Zeit jedoch nicht davon abhielt, Schwarze Menschen entweder als »Ungeheuer und Schreckensbilder« oder als »Heilige und Heroen« zu imaginieren (vgl. ebd.: 38f.). Diese Ambivalenz in der ästhetischen Repräsentation Schwarzer Menschen löste sich mit Beginn des systematischen Sklavenhandels ab Mitte des 15. Jahrhunderts jedoch weitestgehend auf, als sich mit dem Verkauf versklavter Guineer*innen in Südportugal die »schwarze Hautfarbe endgültig mit dem Sklavenstatus« verband (ebd.: 43f.). Dies wiederum bildete die unmittelbare Vorgeschichte eines modernen Kolonialismus, wie er im Jahr 1492 mit der »Entdeckungsreise«[6] des Christopher Kolumbus in Gang gesetzt wurde (vgl. Castro Varela & Dhawan 2015: 22).

Kolumbus ist damit wohl der prominenteste Vertreter einer Zeit, in der neben Spanien auch Großbritannien, Frankreich und die Niederlande in das Projekt zur Ausraubung, Unterwerfung und Vernichtung indigener Bevölkerungen v.a. in Nord- und Südamerika sowie Afrika investierten. Vom Ende des 15. Jahrhunderts bis ins 19. Jahrhundert wurden weitere Teile dieser Regionen den Herrschaftsbereichen der konkurrenzbewussten Kolonialländer einverleibt. Historiker*innen schätzen die Zahl der versklavten Afrikaner*innen in dieser Zeit auf bis zu 30 Millionen (vgl. Arndt 2012: 48). Durch den transatlantischen Dreieckshandel mit seinem Austausch von Waffen und Handwerksprodukten, versklavten Menschen und Rohstoffen wurde das rassistische Herrschaftssystem der Europäer*innen nachhaltig institutionalisiert. Dabei überlebten viele Millionen die Deportationen in die karibischen Kolonien nicht.

---

5 Bühl nennt hier u.a. das durch Papst Innozenz III. 1215 erlassene Zinsannahmeverbot für Christ*innen, das den Stereotyp des »Wucherjuden« begründete sowie die durch das IV. Laterankonzil im selben Jahr angeordneten Bekleidungsvorschrift, welche das Tragen eines sogenannten »Judenrings«, auch »gelber Fleck«, verordnete (vgl. 2017: 86f.).

6 Zu den eurozentrischen Implikationen des Wortes »Entdeckung« siehe Arndt 2012: 45f.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

> »In der Geschichte des Rassismus stellt der Kolonialismus eine entscheidende neue Phase dar, insofern er eine Herrschaftsbeziehung zwischen Kollektiven etablierte, die sich auf diverse Praxen sowie ein Sendungsbewusstsein stützte, das die eigene kulturelle Überlegenheit sowie die Minderwertigkeit der Kolonisierten propagierte und daraus die Berechtigung für die Eroberung, Ausplünderung und Vernichtung ganzer Reiche sowie die Versklavung der indigenen Bevölkerung ableitete.« (Bühl 2017: 94)

Den hier formulierten Gedanken, dass es der Kolonialismus war, der mittels eines spezifischen »Sendungsbewusstseins« und kulturellen Überlegenheitsanspruchs seine inhumanen Praxen legitimierte, gilt es noch einmal etwas genauer zu betrachten. Denn, was den frühen Kolonialismus des 15. und 16. Jahrhunderts betrifft, konnte dieser noch auf keine kohärenten Rassentheorien zurückgreifen (diese entstanden erst im späten 17. Jahrhundert im Zuge der aufkeimenden Aufklärung). Dennoch gab es erste Entwicklungen in diese Richtung. Um diese zu verstehen, lohnt sich laut Fredrickson der Blick auf Spanien im 16. bis 17. Jahrhundert, wo sich »eine Art Übergang zwischen der religiösen Intoleranz des Mittelalters und dem naturalistischen Rassismus der Neuzeit« (2011: 58) zeigte. Nachdem 1449 im spanischen Toledo durch den Großinquisitor Torquemeda die *Estatutos de limpieza de sangre*[7] verabschiedet wurden, die die Idee des christlichen Universalismus insofern unterliefen, als sie zwischen Alt- und Neuchrist*innen[8] das Trennungskriterium des »reinen Blutes« etablierten (vgl. Bühl 2017: 89f.), konnten fortan religiöse Vorbehalte biologistisch untermauert werden. Der Ausgrenzung, Verfolgung und Vertreibung von konvertierten jüdischen und muslimischen Menschen – sogenannten *conversos* bzw. *moriscos* –, die im Zuge der *Reconquista* zur Taufe gezwungen wurden, die man aber dennoch nicht als »richtige Spanier« ansah und daher gesellschaftlich marginalisierte, wurde so legitimierbar.

Was die inhumane Behandlung Schwarzer Menschen in den Kolonien anging, spielte ein anderes Ereignis eine wichtige Rolle, das ebenfalls in Spanien stattfand. Ein halbes Jahrhundert nachdem Kolumbus von Spanien aus in See gestochen war, entspann sich ebendort die sogenannte »Valladolid-Debatte«, die eine Entscheidung darüber einbringen sollte, inwiefern die indigenen Bevölkerungen in den Kolonien als Menschen anzusehen und zu behandeln seien (vgl. Castro Varela & Dhawan 2015: 25). Obwohl die streitenden Theologen Sepúlveda, der die Versklavung rechtfertigte, und Las Casas, der sich gegen Gewaltanwendung und für eine friedliche Bekehrung der *indígena* aussprach – was sicherlich auch damit zu tun hatte, dass er die Gräueltaten, die Kolumbus und seine Männer an der indigenen Bevölkerung verübten, mit eigenen Augen gesehen hatte –,[9] zu keinem Konsens fanden, wurde Las Casas' Standpunkt zur Grundlage der spanischen Politik (vgl. Fredrickson 2011: 54f.). Diese bedeutete jedoch keines-

7 Übersetzt: *Statuten zur Reinheit des Blutes* (vgl. Bühl 2017: 89).

8 Hinter den Statuten des reinen Blutes stand v.a. ein nationalistisches Motiv: »Um im 16. und 17. Jahrhundert ein echter Spanier zu sein, musste man behaupten, rein christlicher Herkunft zu sein.« (Fredrickson 2011: 51; s.a. Bartlett 1996: 292ff.).

9 Auszüge aus Las Casas Berichten über seine Beobachtungen in der sogenannten ›Neuen Welt‹ finden sich u.a. bei Treuer (2012: 29). Las Casas zufolge behandelten die Spanier die Indigenen »not as beasts, for beasts are treated properly at times, but like the excrement in a public square … Columbus was at the beginning of the ill-usage inflicted upon them.«

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

falls das Ende der von Spanien betriebenen Sklaverei, da Las Casas der Versklavung afrikanischer Menschen nicht widersprach. Die zentrale Frage des Theologenstreits, ob »die Ausbeutung der indigenen Bevölkerung und deren Ausschließung aus der Kategorie ›Mensch‹« gerechtfertigt sei, hatte dabei für das ›westliche‹ Denken weitreichende Folgen (vgl. Castro Varela & Dhawan 2015: 26). Denn obwohl es sich bei der Debatte weniger um einen Wissenschafts-, denn um einen Ethikstreit handelte, behandelte sie doch grundlegend die Frage, ob indigene Menschen Vernunft besäßen und mithin als Menschen anzusehen seien oder nicht (vgl. Fredrickson 2011: 53). Hierin deuten sich die Argumentationslinien späterer wissenschaftlich-aufklärerischer Rassentheorien bereits an, von denen einige ihr rassistisches Klassifikationssystem ebenfalls am Merkmal der Vernunftbegabung ausrichteten.

Die religionsphilosophisch legitimierte Versklavung von Afrikaner*innen einerseits sowie die »Verschmelzung von Religion und Rasse« durch die *limpieza de sangre* andererseits bildeten mithin die Grundlagen für ein Denken in naturalistischen Rassenkonstrukten, wie es sich im 18. und 19. Jahrhundert vollends entwickelte (vgl. ebd.: 67). Dabei sei es einerseits der Widerspruch zur christlichen Überzeugung, dass alle Menschen »eines Blutes« seien, gewesen, der eine neue Ideologie der Ungleichheit erforderlich machte. Anderseits verlangten die Gesellschaftsordnungen nachfeudaler Zeit, die eine irdische Gleichheit und die Überwindung des hierarchischen Prinzips einforderten, nach einem neuen Erklärungs- und Legitimationsansatz für das Unterjochen ›nicht-weißer‹ Menschen im fortbestehenden kolonialen Herrschaftssystem (vgl. ebd.: 68f.). Die Rassentheorien der Aufklärung sollten diese liefern.

2.1.1.2 Die Entstehung des ›Rassen‹-Konzepts

Während noch bis ins 19. Jahrhundert die Überzeugung in Europa verbreitet war, dass sich physische Unterschiede zwischen Menschengruppen durch das Alte Testament erklären ließen (vgl. Banton 2009: 56f.), änderte sich dies mit Beginn der Aufklärung und dem Anbruch der Moderne. Dabei sei es Bühl zufolge eben jenes aufklärerische Denken gewesen, das Begriffe wie N* erfand und das Konstrukt der »schwarzen Rasse« entwickelte (vgl. 2017: 97). Gleiches gilt – dem dialektischen Prinzip des Rassismus entsprechend – auch für die Entstehung von Vorstellungen über eine paneuropäische ›weiße Rasse‹, welche insbesondere durch den Kontakt mit versklavten Menschen in der ›Neuen Welt‹ befeuert wurde (vgl. Fredrickson 2011: 73f.). Auch Memmi legt die »Geburtsstunde des rassistischen Denkens« mit den frühen naturwissenschaftlichen Klassifizierungen des Menschen in höher- und minderwertige ›Rassen‹ zusammen (vgl. 1999: 49). Wer waren nun aber die Urheber*innen wissenschaftlicher Rassentheorien? Und was war deren Inhalt? Wie kommt es, dass sie ausgerechnet im Zeitalter der Aufklärung entstanden und ihre Blütezeit hatten? Und auf welche Weise waren diese Theorien mit dem gesellschaftlichen Leben und insbesondere der expansionistisch-repressiven Politik jener Zeit verkoppelt?

Schaut man in die entsprechende Überblicksliteratur, so finden sich diverse Namen von Naturforschern, Anthropologen, Ethnografen und Philosophen, die sich bemühten, für die Idee von der Existenz und Ungleichheit verschiedener ›Menschenrassen‹ wissenschaftliche Begründungen zu liefern. Zu ihnen zählten u.a. der schwedische Na-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

turforscher Carl von Linneé, sein französischer Fachkollege Georges-Louis L. Comte de Buffon, der deutsche Anthropologe Johann Friedrich Blumenbach sowie der französische Mediziner Paul Broca. Aus Richtung der Philosophie wurden ihre Theorien von Überlegungen Voltaires, Jean-Jacques Rousseaus sowie Immanuel Kants[10] und Christoph Meiners' flankiert. Zu den ersten, die den Begriff der ›Rasse‹ dabei auf eine wissenschaftliche Basis stellten, gehört der französische Arzt Francois Bernier, der den Nationalsozialisten als »Begründer der ›Rassenforschung‹« galt und von ihnen ob dieser »Errungenschaft« gewürdigt wurde (vgl. Arndt 2012: 59). Er zählt zu den ersten, die eine Neueinteilung der Erde auf Basis von Arten und ›Rassen‹ vorschlug und dabei ausschließlich auf die Verwendung biologischer Merkmale zurückgriff. Die dabei entstehende Taxonomie von ›Menschenrassen‹ (von 1684) war jedoch keinesfalls rein akademisch, sondern von Anfang an der imperialistischen Herrschaftslogik jener Zeit verpflichtet (vgl. Bühl 2017: 36f.). Zu den meistzitierten frühen Rassentheoretikern zählt zudem der schwedische Botaniker Carl von Linneé, der in seiner Schrift *Systema Naturae* (1735) nicht nur eine Klassifikation von Pflanzen und Tieren entwickelte, sondern auch den Begriff *homo sapiens* prägte, welchen er »konzeptuell mit der Annahme verflocht, dass der ›Homo Europaeus‹ den anderen drei ›Rassen‹, die er bestimmte (›rote Amerikaner‹, ›gelbe Asiaten‹ und ›schwarze Afrikaner‹), überlegen sei« (Arndt 2012: 59). Unschwer zu erkennen ist, dass diese Art der Klassifikation keinen rein deskriptiven Charakter hatte, sondern auf die Hierarchisierung von Menschengruppen abzielte. Wie auch in anderen Rassentheorien sollte mit ihr eine Rangfolge wissenschaftlich begründet werden, die mehr von weniger wertvollen Menschen unterschied.

Schaut man in Benedicts historische Abhandlung über die Entwicklung des ›Rasse‹-Begriffs und die Geschichte des Rassismus, so findet sich darin eine knappe Übersicht über die zentralen anatomischen Variablen, anhand derer Menschen in ›Rassen‹ eingeteilt wurden (vgl. 1959: 22ff.). Zu diesen gehören Hautfarbe, Augenfarbe und -form, Haarfarbe und -form, Nasenform, der »cephalische Index«[11] sowie die Blutgruppe. Wie Benedict (ebd.: 19) weist auch Arndt darauf hin, dass die Aufklärung nicht nur verschiedene Rassentheorien hervorbrachte, die auf je unterschiedliche biologische Differenzkriterien – sowie deren Kombination – setzten, sondern dass diese sich in ihren Ergebnissen auch erheblich widersprachen. So glaubten einige, zwei ›Rassen‹ identifizieren zu können (z.B. Meiners), andere vier (z.B. Linné und Kant), wieder andere sieben (vgl. Arndt 2012: 59). Während sich der französische Anthropologe Broca der Schädelvermessung widmete, die als »Paradedisziplin der modernen ›Rasselehren‹ galt«, und Kor-

10 Siehe zur Kants Verwendung des ›Rassen‹-Konzepts u.a. Bernasconi (2009), Piesche (2005) sowie zu seinem höchst ambivalenten Verhältnis zum Judentum Brumlik (2016).

11 Benedict erklärt, was der cephalischen Index misst und lässt dabei keinen Zweifel daran, dass es sich um eine wissenschaftlich unhaltbare, rassistische Kategorie handelt: »The cephalic index is the quotient of the greatest breadth of the head divided by its length […]. In the long history of the world men have given many reasons for killing each other in war: envy of another people's good bottom land or their herds, ambition of chiefs and kings, different religious beliefs, high spirits, revenge. But in all these wars the skull of the victims on both sides were generally too similar to be distinguished. Nor had the war leaders incited their followers against their enemies by referring to the shapes of their heads. They might call them the heathen, the barbarians, the heretics, the slayer of women and children, but never our enemy Cephalic Index 82.« (1959: 1f.)

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

relationen zwischen der Bedeutung eines Wissenschaftlers und der Größe seines Gehirns behauptete (vgl. Bühl 2017: 102), prägte sein deutscher Fachkollege Blumenbach[12] den – später auch in US-Volkszählungen[13] – verwendeten Begriff des Kaukasiers, der ihm im Vergleich zu anderen ›Rassen‹-Vertreter*innen als besonders schön galt (vgl. Fredrickson 2011: 78).

Stellt man die Frage, wie es dazu kommt, dass ausgerechnet im Zeitalter der Aufklärung, das gemeinhin mit Werten wie Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, Gerechtigkeit und Rationalität assoziiert wird, die Ungleichheit und Ungleichwertigkeit von Menschengruppen akademisch behauptet werden konnte, so liefert Miles eine aufschlussreiche Erklärung (vgl. 1999: 15). Mithin zeichnete sich das Denken des 17. und 18. Jahrhunderts ihm zufolge durch Versuche aus,

> »die Natur und die Welt der Menschen zu klassifizieren, mit dem Ziel, sie verstehen und erklären zu können. In dem Moment aber, wo die Klassifizierung zentral wurde, kam ein Bewertungssystem hinzu. Der wissenschaftliche Rassismus des 19. Jahrhunderts ist das archetypische Ergebnis dieser Entwicklung. Archetypisch deshalb, weil Menschen in genau der gleichen Weise vom wissenschaftlichen Denken klassifiziert wurden, wie das mit der Natur […] geschah.« (Ebd.)

Das Kategorisieren, Unterscheiden und Bewerten, wie es für das aufklärerischen Denken typisch war, wurde dabei von einem eurozentrischen Blick dominiert, der die Fähigkeit zum Fortschritt, zur Zivilisiertheit und zum rationalen Denken allein aufseiten der europäischen Gesellschaften verortete (vgl. Piesche 2005: 33). Dabei deklarierte dieser Diskurs Afrikaner*innen nicht nur als »unmündig und unerreichbar für die Werte der Aufklärung«, sondern befand sich »im Umkehrschluss [auch] als nicht zuständig für sie« (Arndt 2012: 60). Die Unmöglichkeit, das ausbeuterische System von Kolonialismus und Sklavenhandel mit den im 18. und 19. Jahrhundert aufkommenden Idealen von Freiheit, Gleichheit und Solidarität in Einklang zu bringen, machte letztlich eine eigene Rechtfertigungsideologie erforderlich (vgl. Arndt 2005b: 341), die ihm die akademische Wissensproduktion jener Zeit bereitwillig lieferte.

12 Fredrickson bezeichnet Blumenbachs Rassentheorie als »Degenerationstheorie«, da dieser davon ausging, dass es sich bei den Kaukasiern um die »ursprüngliche Rasse« handelte, von der sich die anderen mittels Degeneration evolutionär abgespalten hätten (vgl. 2011: 78f.). Anhand dieser Begründungszusammenhänge wird deutlich, wie sehr die aufklärerischen Rassentheorien der verbreiteten – und politisch umgesetzten – Überzeugung von der Überlegenheit der ›weißen Rasse‹ in die Hände spielten.

13 Der US-Census arbeitet bis heute mit verschiedenen ›race‹-Kategorien, die laut eigener Definition als »sociopolitical constructs« und mithin nicht in einem biologischen, anthropologischen oder genetischen Sinne verstanden werden. Dabei sind in den vorgegebenen Items »racial and national origin or sociocultural groups« berücksichtigt. Die Zuordnungen basieren auf Selbstaussagen; seit dem Census 2000 sind bei dieser Frage Mehrfachzuordnungen möglich (vgl. United States Census 2018; US Census Bureau o.J.).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

2.1.2 Konzeptualisierungen des Rassismus-Begriffs

Auch wenn der historische Überblick über die Entstehung und wissenschaftliche Fundierung des ›Rassen‹-Konzepts allenfalls schlaglichtartig ausfallen konnte, sollte er doch ein erstes Verständnis für die strukturellen Verflechtungen und geschichtlichen Kontinuitätslinien zwischen der akademischen Wissensproduktion insbesondere des 18. und 19. Jahrhunderts, dem praktisch-gesellschaftlichen Umgang mit *rassifizierten* Personen und Personengruppen sowie heutigen Formen von Rassismus als »machtvolle[m] Ideensystem« (Mecheril & Scherschel 2009: 39) vermittelt haben.

An die bisherigen Ausführungen soll nun eine Konzeptualisierung des Rassismus-Begriffs angeschlossen werden, die in der Lage ist, sowohl dessen *strukturelle* und *institutionelle* als auch dessen *diskursive* und *subjektive* Erscheinungsformen (vgl. Attia 2013: 6) abzubilden. Dabei sollen vom Individuum aktualisierte rassistische Interpretationsmuster, wie sie im alltäglichen Sprechen über ›Muslim*innen‹ *als rassifizierte Andere* zum Ausdruck kommen, ebenso erfasst werden, wie die gesellschaftlich-strukturellen Rahmenbedingungen und diskursiven Wissensumwelten, in denen jene alltagskommunikativen Bedeutungsproduktionen realisiert werden. Rassismus, das werden die anschließenden Ausführungen zeigen, kann als sinnstiftendes, historisch tradiertes sowie strukturell verankertes Wissen über Personen als *rassifizierte Andere* verstanden werden. »Rassistische Ideologeme existieren« damit also nicht »als Einzelurteile oder singuläre Aussagen, sondern sie stehen in einem Zusammenhang mit gesamtgesellschaftlichen Vorgängen« (Scherschel 2006: 30). Daher muss Rassismus notwendigerweise als holistisches Phänomen verstanden werden, das »unsere ganze Lebensweise« durchdringt (vgl. Rommelspacher 1995: 22). Der angestrebte theoretische Rahmen dieser Arbeit wird versuchen, diesem Anspruch gerecht zu werden.

Die nachfolgende Darstellung verschiedener Rassismuskonzepte hat sowohl einen deskriptiven als auch einen erörternden Charakter. Ziel ist es, einen Rassismusbegriff herauszupräparieren, der dem Gegenstand und Erkenntnisinteresse dieser Arbeit gerecht wird. Beginnend mit dem klassischen Rassismusbegriff nach Robert Miles soll dieser sukzessive erweitert und auf das vorliegende Forschungsvorhaben angepasst werden. Neben Überlegungen zum kulturellen Rassismus – auch als *Neo-Rassismus* oder *Rassismus ohne Rassen* bezeichnet – werden die Begriffe *Alltagsrassismus* sowie *antimuslimischer Rassismus* definiert und diskutiert. Ziel ist es, ein theoretisches Verständnis von alltagsrassistischen Bedeutungsproduktionen in Bezug auf ›Muslim*innen‹ und ›den Islam‹ zu entwickeln, wie sie im Ergebnisteil dieser Arbeit dann empirisch fundiert werden können.

2.1.2.1 Robert Miles' Rassismus-Begriff

Eine der systematischsten Rassismustheorien stammt vom britischen Soziologen Miles (1991) und ist das Ergebnis einer kritischen Auseinandersetzung mit vorhergehenden Theorie-debatten um diesen Begriff. Seine präzise Begriffsbestimmung ist für die Analyse rassistischer Kommunikationsmuster von nicht geringer heuristischer Bedeutung, wobei auch neuere Rassismustheorien von ihm inspiriert sind (vgl. Kalpaka & Räthzel 2017; Terkessidis 1998, 2004). Trotzdem bei Miles die biologistische Form des Rassismus

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

im Zentrum steht, bei dem Menschen anhand physischer Merkmale zunächst in ›Rassen‹ eingeteilt und dann pauschal abgewertet werden – kultur- und religionsbezogene Negativzuschreibungen, wie sie für den antimuslimischen Rassismus typisch sind, also nur am Rande Beachtung finden – kann sein Begriff zum nachfolgend aufgebauten Rassismus-Konzept doch einiges beitragen. Der vorliegenden Arbeit liefert er ein klar strukturiertes Rassismusverständnis, dessen zwei Momente der *Rassenkonstruktion* und *pauschalen Herabsetzung* die Identifikation von rassistischen Kommunikationsmustern einerseits ermöglichen – gleichzeitig aber auch einschränken. Während seine Begriffsbestimmung den Forschungsblick für andere exkludierende Wissenskomplexe wie Nationalismus, Sexismus, Sozialdarwinismus etc. sensibilisiert, indem er sie von einer rassistischen Unterscheidungsideologie abgrenzt, verengt er ihn gleichzeitig, wenn es um die empirische Erkennbarkeit von nicht-explizit abwertenden Formen rassistischer Veranderung geht. Er soll daher im Verlauf der theoretischen Rahmung durch andere Rassismustheorien ergänzt werden.

Miles' Arbeit folgt dem klassischen Aufbau theoretischer Erörterungen. Zunächst nimmt er eine kritische Bestandsaufnahme etablierter Rassismustheorien vor, mit dem Ziel, deren terminologische und konzeptuelle Unschärfen offenzulegen. Anschließend entwickelt er einen eigenen, analytisch hergeleiteten Rassismusbegriff, dessen heuristische Tragweite er anschließend an ausgewählten historischen Beispielen überprüft. Rassismuskonzepte neuerer Provenienz, deren »explanatorische Reichweite« nicht nur »bildliche Vorstellungen und Behauptungen« umfassen, sondern auch auf »Praxisformen, Verfahrensweisen und Ergebnisse« sozialen Handelns ausgedehnt wurden, will er begrifflich präzisieren (Miles 1991: 9). Rassismus als Analysekonzept solle dabei ausschließlich der Erklärung *ideologischer* Phänomene vorbehalten sein, seine praktischen Erscheinungsformen will er nicht berücksichtigen. Ausgehend von dieser Zielsetzung versucht er sich daran, »die Parameter einer solchen Ideologie zu bestimmen« (ebd.).

Die Rassenkonstruktion

Miles' Rassismuskonzept setzt sich aus zwei Kernelementen zusammen: dem *deskriptiven* Moment der Rassenkonstruktion und dem *evaluativen* Moment der pauschalen Herabsetzung (vgl. ebd.: 105, 112). Rassenkonstruktion, im englischen Original als »racialization« bezeichnet, wird als eigenständiger, nach spezifischen Regeln funktionierender Klassifikationsprozess eingeführt.

> »Ich verwende […] den Begriff der Rassenkonstruktion für jene Fälle, in denen gesellschaftliche Beziehungen zwischen Menschen durch die Bedeutungskonstruktion biologischer Merkmale dergestalt strukturiert werden, dass sie differenzierte gesellschaftliche Gruppen definieren und konstruieren. Die als Bedeutungsträger ausgewählten Merkmale haben eine geschichtliche Variationsbreite; für gewöhnlich sind es sichtbare somatische Eigenschaften, aber auch unsichtbare (fiktive oder reale) biologische Eigenschaften sind zu Bedeutungsträgern geworden.« (Miles 1991: 100f.)

Typischerweise machen sich rassistische Klassifikationen an visuell wahrnehmbaren Schlüssel-codes fest, die die Identifikation des ›rassisch Anderen‹ schnell und effektiv machen. Die Grundlage der Rassenkonstruktion bildet dabei ein doppelter Selektionsprozess. Zunächst werden allgemeine Merkmale »als Mittel der Klassifizierung und

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Kategorisierung ausgewählt«, um dann diejenigen zu bestimmen, welche fortan »eine angenommene Differenz zwischen Menschen« bezeichnen sollen (Miles 1989: 354). Unschwer zu erkennen ist, dass es sich hierbei um eine analytische Trennung handelt. Sie verweist auf den pragmatischen Charakter der ausgewählten Merkmale, die einen Menschen in rassistischer Vorstellung zum Vertreter einer ›Rasse‹ machen. Der biologische Rassismus operiert dabei insbesondere mit einer konventionellen Einteilung menschlicher Hautfarben, deren Bedeutungszuschreibungen arbiträr, aber nicht willkürlich sind.[14] So ist etwa die Assoziation von ›schwarz‹ mit dem Bösen und Wilden als Bestandteil kollektiv geteilter Farbsymboliken seit Jahrhunderten[15] mit der Vorstellung von ›Menschenrassen‹ verflochten (vgl. Rattansi 2007: 17, 28).

Der ideologische Knackpunkt der Rassenkonstruktion zeigt sich nun in der starren Verkettung von biologischen Merkmalen mit spezifischen kulturellen Praxen. Deren Funktion ist es, den so konstruierten ›Menschenrassen‹ vermeintlich typische Verhaltensweisen und Eigenschaften zuordnen zu können. Dies hat zweierlei Konsequenzen: Erstens wird soziales Handeln damit biologisiert, da es als natürlicher Ausfluss ›rassischer‹ Zugehörigkeiten begriffen wird. Zweitens wird die Welt zu einem Ort, an dem jedes Individuum eindeutig einer spezifischen Gruppe zugeordnet werden kann (vgl. Miles 1989: 354) – und sämtliche Attribute, die jener Gruppe zugeschrieben werden, werden auch auf das Individuum übertragen.

Der Prozess der Rassenkonstruktion beschränkt sich allerdings nicht auf die Konstruktion eines ›rassisch Anderen‹, sie hat auch einen Effekt auf die Selbstwahrnehmung derjenigen, die rassistisches Wissen aktualisieren. Dabei finden dieselben Kriterien, die zur Bestimmung des ›Anderen‹ eingesetzt werden, auch für die Definition der eigenen Identität Anwendung. Aus diesem Grund bezeichnet Miles rassistische Bedeutungskonstruktionen als »dialektischen Prozess« (vgl. 1991: 101).[16] Während also euro-

14 Die Arbitrarität verdeutlicht Arndt: »Noch mehr als die Farbe des Haares ist die Farbe der Haut individuell tagtäglichen Schwankungen unterworfen, in Abhängigkeit innerer Erregungszustände, Erkrankungen, Sonneneinwirkungen etc. Und weil etwa die Haut von Weißen alle möglichen Nuancierungen zwischen rosa, olive und diversen Beige- und Brauntönen zeigen kann, bedarf es doch einer hohen Abstraktionskunst, Menschen als Weiße zu beschreiben und sie klar zum Beispiel von ›Gelben‹, ›Schwarzen‹ oder ›Roten‹ abzusetzen. […]. Letztlich gibt es ebenso viele ›Hautfarben‹ wie es Nasenformen und Gesichtskonturen gibt – annähernd unendlich viele. Deswegen mündet die Frage ›Wie viele Hautfarben gibt es?‹ in die Frage: ›Warum sehen wir eigentlich Hautfarben?‹ Wir sehen sie, weil uns beigebracht wurde, ›Rassen‹ zu sehen, und ›Hautfarbe‹ dabei – im Verbund mit anderen körperlichen Konstitutionen sowie kulturellen und religiösen Merkmalen – eine wichtige Rolle zugewiesen wird. Anders ausgedrückt: ›Hautfarben‹ sind *nicht* von Natur aus sichtbar, sondern wir sehen sie, weil Rassismus dieses Sehen erfunden und instrumentalisiert hat« (Arndt 2012: 18f., Herv.i.O.).

15 In Kap. 2.1.1 wurden verschiedene historische Kontexte, in denen die Idee menschlicher ›Rassen‹ entwickelt und wissenschaftlich legitimiert wurde, bereits eingehend dargestellt.

16 Die Idee, dass Rassenkonstruktionen nach dialektischem Prinzip funktionieren, ist kein Alleinstellungsmerkmal soziologischer Konzeptionen wie der von Miles. Auch Konzepte sozialpsychologischer Provenienz haben die Reziprozität von Selbst- und Fremdbildern zum Gegenstand. So etwa die Begriffe *Hetero-* und *Autostereotyp* sowie die von Tajfels entwickelte Theorie der sozialen Identität (vgl. Tajfel & Turner 1979), die beide auf die Wechselwirkungen zwischen kollektiven Wir- und ebenfalls sozial geteilten Fremdbildern abheben. Im Bereich der Postkolonial Studies erlangte das Phänomen unter dem Begriff *Othering* weitreichende Bekanntheit. Zu verstehen ist er als

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

päische Kolonisatoren Menschen in Afrika als ›schwarz‹ klassifizierten, wählten sie für sich selbst den größtmöglichen Kontrast, die ›weiße‹ Hautfarbe, und erschufen so ein geschlossenes Bedeutungssystem (vgl. ebd. 31–35, 101). Die erbarmungslose Totalität dieses Systems zeigt sich darin, dass es die Selbstwahrnehmung kolonisierter Subjekte miteinschloss, insofern jene die Idee der eigenen ›Rasse‹-bedingten Unterlegenheit übernahmen (vgl. Fanon 2008 [1952]).

Hier deutet sich bereits an, dass Objekte und Inhalte dialektischer Rassenkonstruktionen durchaus nicht universeller Natur, sondern in spezifische historische Kontexte eingelassen sind. Neben Miles (1999: 10) betonen auch andere Rassismusforscher*innen die Kontextabhängigkeit von Rassismus (Rommelspacher 1995: 39–54). Wen wir also als ›Anderen‹ wahrnehmen, d.h. als unser vermeintlich spiegelbildliches Gegenüber, ist bedingt durch die soziale, politische und historische Verortung unseres Blickes. Die hiermit angesprochene inhaltliche Flexibilität des Rassismus wurde oben in historischer Perspektive bereits schlaglichtartig beschrieben. In synchroner Perspektive zeigen sich ebenfalls symbolische Variationen, wie z.B. Scherschel (2006) im Vergleich milieuspezifischer rassistischer Alltagsdiskurse nachweisen konnte. Die inhaltliche Variabilität des Rassismus ist in der Rassismusforschung also unbestritten. Ableiten lässt sich aus ihr die Notwendigkeit, Rassismus stets in seinen historischen, politischen und sozialen Kontexten zu betrachten (vgl. Hall 1989a: 917).

Wir fassen zusammen: Mittels Rassenkonstruktion wird dem Rassismus als totalitäres Gedankengebäude ein pseudo-empirisches Fundament gelegt. Auf Basis ausgewählter (biologischer) Merkmale werden Menschen zu Gruppen zusammengefasst und als ›Rassen‹ konstruiert. Jene Merkmale fungieren dabei als »sichtbares ›Beweismaterial‹« (Balibar 1992: 25), ohne das die rassistische Vorstellung von der Existenz unterschiedlicher ›Menschenrassen‹ ins Leere griff. Die Praktikabilität von Rassismus als Alltagswissen – wie es in dieser Arbeit von besonderem Interesse ist – kommt mithin dadurch zustande, dass er sich ohne großen Aufwand, schnell und effektiv, überprüfen lässt. Was wir mit unserem bloßen Auge erkennen können, gilt uns leicht als Beweis für die Wahrheit. Dies erklärt auch die besondere Bedeutung »der körperlichen Stigmata« (ebd.) für das Symbolsystem des Rassismus, wie am Beispiel der Hautfarbe deutlich werden konnte. Weil verschiedene Hautfarben visuell wahrnehmbar sind und Hautfarbe (auch heute noch) rassisch kodiert ist, wird sie – nicht nur in Alltagskontexten – entsprechend »entschlüsselt«, auch wenn jene Theorien wissenschaftlich längst widerlegt sind. Für das Dekodieren des islamischen Kopftuches greift nun dasselbe Prinzip, auch wenn es sich selbstverständlich nicht um ein biologisches Merkmal handelt. Hier deutet sich an, dass die theoretische Einschränkung von Miles auf biologische Merkmale zu eng gefasst ist und konzeptueller Erweiterungen bedarf.

Bevor wir uns diese vornehmen, wollen wir Miles' Argumentation zunächst jedoch noch ein wenig weiterverfolgen. Im nächsten Schritt werden wir die Spezifika rassisti-

---

»komplexer Prozess des Fremd- oder Different-Machens, der über eine dualistische Logik funktioniert, an dessen Ende ›die Anderen‹ vis-à-vis dem ›abendländischen Selbst‹ stehen« (Castro Varela & Dhawan 2007: 31). In Bezug auf orientalistische, antiarabische und muslimfeindliche Fremdbilder wurde er von Edward Said insbesondere in dessen Hauptwerk *Orientalismus* (1994) ausführlich behandelt.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

scher Ideologien *ex negativo* betrachten, d.h. nachzeichnen, was Rassismus Miles zufolge nicht umfasst. Im Brennpunkt steht dabei der Begriff der *Ausgrenzungspraxen*.

Ausgrenzungspraxen

Der Terminus *Ausgrenzungspraxen* bezeichnet die Benachteiligung von Personen in ihrem Zugang zu gesellschaftlichen Ressourcen und Leistungen aufgrund ihrer tatsächlichen oder vermeintlichen Gruppenzugehörigkeit. Zudem solle von Ausgrenzung gesprochen werden, wenn eine Gruppe »in der Hierarchie der Klassenverhältnisse systematisch über- oder unterrepräsentiert ist« (1991: 103). Drei konkrete Eigenschaften des Begriffs lassen sich mit Miles benennen:

Erstens gingen diesen Praxen des Ausschlusses und der Diskriminierung[17] nicht notwendigerweise rassistische Zuschreibungen voraus. Personen könnten ebenso gut aufgrund ihres Geschlechts, ihres Alters, ihres Einkommens oder Lebensstils usw. benachteiligt werden – sowie aufgrund einer Verbindung aus mehreren dieser Faktoren. Rassistische Wissenskomplexe sollten folglich in der Analyse von Diskriminierungspraxen nicht rundweg vorausgesetzt werden (vgl. ebd.: 104).[18] *Zweitens* sei es unerheblich, ob Ausgrenzungen intentional herbeigeführt oder versehentlich verursacht wurden. Ob es nun »kalkulierte Versuche der Herstellung von Ungleichheit« sind oder deren »unbeabsichtigtes Resultat« (ebd.: 105), stets solle von Ausgrenzungspraxen und nicht von Rassismus gesprochen werden. Individuelle Motive werden in diesem Begriffsverständnis ebenso suspendiert wie rationale Handlungsentwürfe, Affekte oder Rollenroutinen. *Drittens* seien Ausgrenzungspraxen, ähnlich wie schon der Prozess der Rassenkonstruktion, als dialektisch zu bezeichnen, da sie bestimmte Menschen nicht nur exkludieren,

17 Die Antidiskriminierungsstelle des Bundes definiert Diskriminierung als »Benachteiligung aus rassistischen Gründen oder wegen der ethnischen Herkunft, des Geschlechts, der Religion oder Weltanschauung, einer Behinderung, des Alters oder der sexuellen Identität« (ADB 2017a). Eine Definition, die den Aspekt ungleicher gesellschaftlicher Machtverhältnisse betont, liefert Attia (2013: 6): Ihr zufolge sollte »nur dann von Diskriminierung die Rede [sein], wenn eine Differenzierung in einem sozialen, kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Kontext getroffen wird, der von Macht durchzogen ist in einer Weise, die Personen entlang dieses spezifischen Unterscheidungsmerkmals benachteiligt.« Personen, die durch diese Verhältnisse privilegiert werden, können mithin nicht von Diskriminierungen betroffen sein. Siehe dazu das anschauliche – wenn auch in einem eher populärwissenschaftlichen Zusammenhang veröffentlichte – Beispiel von Eddo-Lodge (2018: 89). Darüber hinaus findet der Begriff auch in sozialpsychologischen Ansätzen Berücksichtigung. Dovidio und Gärtner (1986:3) etwa definieren Diskriminierung wie folgt: »Whereas prejudice is an attitude, discrimination is a selective unjustified negative behaviour toward members of the target group.« Wie für die sozialpsychologische Forschungstradition nicht unüblich wird das Phänomen der Diskriminierung hier auf seine subjektiven Dimensionen reduziert, indem es lediglich als Einstellungsphänomen bzw. als diskriminierende Handlung konzeptualisiert wird. Die strukturell-gesellschaftlichen Dimensionen von Diskriminierung sowie ihre institutionellen Erscheinungsformen finden keine Berücksichtigung.

18 Miles selbst führt als Beispiel die überdurchschnittlich hohen Arbeitslosenzahlen männlicher Jugendlicher westindischer Herkunft in Großbritannien ins Feld. Die Tatsache, dass diese in einem Segment des Arbeitsmarktes tätig sind, das besonders häufig von »Rationalisierungsmaßnahmen« betroffen ist und dies mithin als Begründung für die überdurchschnittlichen Arbeitslosenzahlen gelten kann, stellt für Miles ein plausibleres Argument dar, als es eine Diskriminierung aufgrund ihrer Hautfarbe oder Herkunft sei (vgl. Miles 1991: 104).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sondern andere gleichzeitig inkludieren. Beides seien zwei »unterschiedliche Momente ein- und desselben Handlungsprozesses« (ebd.).

Mit dieser zusätzlichen Begriffsbestimmung will Miles sein Rassismuskonzept größtmöglich schärfen: Alles, was sich unter Ausgrenzungspraxen subsumieren lässt, soll als eigenständiges Phänomen betrachtet werden und muss daher nicht ins Kernkonzept integriert werden. Dabei ist das zugrundeliegende *Praxis*-Verständnis von einer klaren Trennung zwischen Ideen und Handlungen gekennzeichnet, wie sie von (neo)-marxistisch inspirierten Rassismustheorien eher abgelehnt wird. Ausgrenzungspraxen werden bei Miles als Handlungen und Prozesse konzeptualisiert, die von geistigen Gebilden wie Wissen, Ideen oder Überzeugungen entkoppelt sind. Vor dem Hintergrund einer wissenssoziologischen Fundierung, wie sie später noch hergeleitet und im Kontext dieser Arbeit angewandt wird, erscheint diese analytische Trennung allerdings wenig zielführend.

Deshalb soll Miles Ausgrenzungsbegriff[19] hier nicht ignoriert, sondern ins zu entfaltende Rassismuskonzept integriert werden. Auch wenn die konzeptuelle Trennung von Ideen und Praxen dabei nicht übernommen wird, überzeugt Miles' inhaltliches Verständnis von Ausgrenzungspraxen doch aus folgendem Grund: Seine rigide Unterscheidung zwischen rassistischen Ideen und konkreten Ausgrenzungspraxen schärft den analytischen Blick für weitere Exklusionsideologien, die dem Rassismus in ihren essentialistischen Kategorisierungen zwar strukturell ähneln, letztlich jedoch *a)* andere soziale Gruppen adressieren (Türk*innen, von Armut Betroffene, Frauen etc.), *b)* mit eigenen Legitimationslogiken operieren (nationalistisch, neoliberal, sexistisch etc.), *c)* an spezifische Ungleichheitsstrukturen gekoppelt sind (z.B. Staatsbürgerschaftsrecht, kapitalfreundliche und geschlechterstereotype Steuerpolitik) sowie *d)* ihrerseits eigene historische Entwicklungen vollzogen haben (Arbeitsmigration, Hartz-IV-Reform, Frauenrechtsbewegung etc.). Mit rassistischen Wissenskomplexen gehen sie nicht selten besondere Verbindungen ein, was sich etwa am Phänomen des *intersektionalen Rassismus* zeigt. Dieser bezeichnet »mehrdimensionale Diskriminierungserfahrungen« (Aduse-Poku 2012: o.S.) von Menschen, die verschiedene minoritäre Identitätsbezüge innehaben bzw. von entsprechenden Zuschreibungen betroffen sind, wie es etwa bei einer Schwarzen Frau der Fall wäre.

Nichtsdestotrotz wird es notwendig sein, das Verhältnis von Rassismus und Ausgrenzungs-praxen mit Verweis auf andere Rassismustheorien neu zu bestimmen, legen

19 Miles' Verwendung des Begriffs ist selbst nicht ganz einheitlich. An anderer Stelle spricht er von Ausgrenzungspraxen, um das Phänomen Rassismus zu erläutern. Das lässt darauf schließen, dass die beiden Phänomene doch enger zusammenhängen, als es Miles in seiner Theorie sehr formell beschreibt. In einem Interview über die Geschichte des Rassismus antwortet Miles auf die Frage, was die Ideologie des Rassismus ausmache: »In unseren europäischen Gesellschaften, aber auch außerhalb davon, findet man Menschen, die Opfer einer ganzen Reihe von Ausgrenzungspraktiken sind. Diese Ausgrenzungspraktiken werden hervorgerufen oder nachfolgend gerechtfertigt durch eine Anzahl von Argumenten und Glaubensvorstellungen, die zum Teil öffentlich formuliert werden, zum Teil aber immer unausgesprochen bleiben. Die daraus resultierenden Realitäten für Menschen […] sind der wichtigste Bezugspunkt, um die Idee und das Konzept von Rassismus überhaupt zu verstehen.« (1999: 9)

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

die noch folgenden wissenssoziologischen Vorüberlegungen doch ein integriertes Begriffsverständnis nahe. Bevor wir uns diesen *Modifikationen* zuwenden, wollen wir zunächst noch erläutern, was eigentlich den Kern des Rassismusbegriffs von Miles ausmacht – dessen *ideologischer Gehalt.*

Rassismus als Ideologie

Wie wir nun wissen, möchte Miles Rassismus von jeglichen praktischen Ausformungen isolieren und ausschließlich als »repräsentationales Phänomen« begreifen (vgl. Miles 1991: 105). Zudem untergliedert er ihn in die Kernelemente Rassenkonstruktion und Negativbewertung; ersteres wurde bereits ausführlich dargestellt. Um nun von einer rassistischen Ideologie sprechen zu können, muss der Vorstellung von einer unveränderbaren, homogenen Menschengruppe (›Rasse‹) noch das Moment pauschaler Herabsetzung hinzugefügt werden. Durch dieses werden zuvor fixierte Gruppeneigenschaften mit Negativattributen aufgeladen und als Bedrohung für die Eigengruppe präsentiert (vgl. ebd.: 106).

Auch rassistische Ideologien zeichnen sich dadurch aus, dass sie in dialektischer Weise die negativen Eigenschaften des ›Fremden‹ zum Spiegel der eigenen positiven Charakteristika machen (vgl. ebd.). Sie können mithin zur Aufwertung des Selbst im Kontext spezifischer Gruppenzugehörigkeiten funktionalisiert werden. Zudem muss in der Analyse rassistischer Ideologien deren alltagsweltliche Praktikabilität berücksichtigt werden: Rassismus dient dazu, die beobachtete Welt erklärbar zu machen; mit ihm werden »kausale Interpretationen« konstruiert, die Wahrgenommenes ordnen und sinnhaft werden lassen (vgl. ebd.: 107). Rassistische Ideologien können eingesetzt werden, um erfahrene Konflikte zu lösen, etwa den Konflikt zwischen den eigenen liberalen Grundwerten und dem Bedürfnis nach einer feststehenden nationalen Identität. Rassistische Erklärungs- und Deutungsmuster können hier dabei helfen, Gedanken und Gefühle der Abwehr zu rationalisieren und zu legitimieren.

Trotz dieses Verständnisses von Rassismus als ordnende, produktive Kraft, geht Miles davon aus, dass es sich bei ihm im Kern um eine falsche Erklärungsweise handelt. Zwar setzt er voraus, dass rassistische Wahrnehmungen je nach Klassenlage variieren, dass es also einen Unterschied macht, ob sich eine Person aus der Arbeiterklasse ihre prekären wirtschaftlichen Verhältnisse erklären will und Migrant*innen als »Sündenböcke« wählt oder ob eine Person aus dem aufgeklärten Bürgertums ihre postkolonialen Herrschaftsansprüche rechtfertigen möchte. Die sich hier andeutende Idee einer sozialen Verortung des Wissens denkt Miles jedoch nicht konsequent zu Ende. Indem er Rassismus gleichzeitig als »falsche Lehre« bezeichnet, legt er implizit nahe, dass es ein klassenspezifisches bzw. klassenübergreifendes wahres Wissen über den ›Anderen‹ gebe – ein Widerspruch, den spätere Rassismustheorien zugunsten eines konstruktivistischen Ideologieverständnisses aufzulösen versuchen (vgl. Kap. 2.1.2.4).

Zusammenfassung & Verknüpfung

Miles' Rassismustheorie lässt sich als Theoretisierung der klassischen Elemente rassistischen Denkens bezeichnen: »a positioning of the self as superior, an accounting of the relationship between self and ›the other‹, and an explicit reference to color as a key

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

marker of difference« (Downing & Husband 2005: 3). Er trennt zwischen deskriptiver und evaluativer Bedeutungskonstruktion (Rassenkonstruktion und Herabsetzung) und will Rassismus ausschließlich ideologischen Erscheinungsformen vorbehalten wissen. Mit Blick auf unseren Forschungsgegenstand erscheint nun jedoch eine theoretische Erweiterung des klassischem Modells von Miles notwendig.

Zu diesem Zweck sollen nachfolgend neuere Rassismustheorien Berücksichtigung finden, deren Erörterung dazu beiträgt, das eingeführte Modell an das vorliegende Erkenntnisinteresse anzupassen. Dabei handelt es sich konkret um Colette Guillaumins Idee eines *synkretistischen Rassismus* (1992), Etienne Balibars Konzept des *Neo-Rassismus* (1992) sowie den von Stuart Hall geprägten Begriff des *Rassismus ohne Rassen* (1989a). Jedes der drei Modelle weist einen eigenen konzeptuellen Schwerpunkt auf: 1) Während Guillaumin das Bedeutungsspektrum des Begriffs ›Rasse‹ erweitert, sodass auch kulturalistische und religionszentristische Rassismen subsumiert werden können, 2) sensibilisiert Balibar für einen Rassismus neueren Typs, der weniger mit plakativen Abwertungen als mit Differenzbetonungen operiert. 3) Hall schließlich legt seinem Rassismusbegriff ein Ideologie- und Praxisverständnis zugrunde, dass sich am Begriff des Diskurses bricht und mithin repräsentationale nicht von praktischen Erscheinungsformen trennt.

Die hier angestrebte konzeptuelle Erweiterung des Rassismuskonzeptes von Miles soll mittels benannter Modelle systematisch in drei Schritten erfolgen: In einem ersten Schritt wenden wir uns dem Konzept der Rassenkonstruktion zu, um dessen analytisches Potential mithilfe Guillaumins auf andere Formen essentialistischer Gruppenzuschreibungen, etwa kulturalistische Essentialisierungen, wie sie der antimuslimische Rassismus kennt, auszuweiten. Im Anschluss gehen wir unter Rückgriff auf Balibar der Frage nach, ob Rassismus notwendigerweise eine Abwertung des ›Anderen‹ beinhalten muss und inwiefern ein differentialistisch operierender Rassismus (wie ihn Balibar beschreibt) nicht für das Erkenntnisinteresse dieser Arbeit von ebenso großer analytischer Relevanz ist. Schließlich plädiert Hall für einen Rassismusbegriff, der zwar ebenfalls ideologietheoretisch verortet ist (wie bei Miles), dessen ideologischer Gehalt allerdings stets in Verbindung mit seinen praktischen Erscheinungsformen gedacht wird. Auf Basis dieser letzten Modifikation wird es letztlich auch möglich sein, Rassismus als Wissen im Sinne der phänomenologischen Wissenssoziologie zu konzipieren, wie es die theoretische Grundlegung dieser Arbeit vorsieht.

2.1.2.2 Synkretistischer Rassismus – Rassenkonstruktion ohne ›Rasse‹

Die französische Soziologin und Feministin Guillaumin entwickelt in ihrem Aufsatz *RASSE. Das Wort und die Vorstellung* (1992) einen flexibleren Rassismusbegriff, den sie von der biologistischen Verengung früherer Konzepte befreit. Sie wählt dazu eine semiologische Perspektive, die es ihr erlaubt, zwischen Wort- und Vorstellungsebene des Begriffs ›Rasse‹ zu unterscheiden. Angelehnt scheint diese Differenzierung an die strukturalistische Zeichentheorie Ferdinand de Saussures, der sprachliche Zeichen als konventionelle Verbindungen aus einem Signifikat, der Vorstellung von einem Objekt, und dem Signifikant, dessen materielles Zeichen versteht (vgl. Saussure 2013). Diese Unterscheidung ist auch für den Begriff der ›Rasse‹ und mithin für Guillaumins Rassis-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

muskonzept erhellend, auch wenn sie selbst nicht auf jene sprachtheoretischen Herleitungen eingeht. Wir wollen Saussures wegbereitende Zeichentheorie am Ende der folgenden Ausführungen noch einmal aufgreifen.

Guillaumin erörtert zunächst die Bedeutungen des *Wortes* ›Rasse‹, das ein besonderes Spannungsverhältnis kennzeichnet: »Es gibt kein einfacheres Wort als das Wort ›Rasse‹, und es gibt keine komplexere und schillerndere Idee als diejenige der Existenz von Rassen innerhalb der menschlichen Gattung.« (Guillaumin 1992: 161) Diese Banalität des Wortes einerseits und dessen hochkomplexer Ideengehalt andererseits machen seinen besonderen soziosemiotischen Charakter aus, also die Art und Weise, wie sich in ihm gesellschaftliche Wirklichkeit sprachlich objektiviert (vgl. Berger & Luckmann 2013). So präsentiere er sich laut Guillaumin etwa in Alltagsdiskursen als einfach und selbstverständlich, sodass jeglicher Zweifel an ihm absurd erscheine (vgl. 1992: 162). Dabei sei das Wort alles andere als neutral. Vielmehr handele es sich um ein »Bedeutungskonzentrat«, das politische und theoretische Interessen[20] birgt. Dies zeigt sich etwa daran, dass trotzdem der offizielle Gebrauch des Wortes ›Rasse‹ mittlerweile fast gänzlich aus politischen und wissenschaftlichen Diskursen verschwunden ist, sein rassistischer Bedeutungsgehalt dennoch ungehindert fortbesteht (vgl. ebd.: 162, 169, 171).

Was versteht Guillaumin nun aber unter »Bedeutungskonzentrat« und inwiefern lässt sich mit ihrem Konzept der Prozess der Rassenkonstruktion, wie Miles in beschreibt, analytisch erweitern? Wir wenden uns also Guillaumins Ausführungen zum ›Rasse‹-Begriff als *Vorstellung* zu. Diese sei als ein »Bündel an Konnotationen, ein Cluster unbeständiger Bedeutungen« beschaffen, »dessen Bedeutungskern allerdings konstant bleibt« (ebd.: 164). Die bedeutungstragenden Elemente, aus denen sich jener Kern zusammensetzt, sind äußerst vielschichtig. Zu diesen zählen:

- »*Morpho-physiologische Kennzeichen*« (d.h. es wird vorausgesetzt, dass es somatische Kennzeichen einer ›Rasse‹ gibt, seien sie nun sichtbar oder unsichtbar)
- »*Soziale Kennzeichen*« (hierbei werden sozio-kulturelle Praxen und Institutionen einer Gruppe als deren fixe Eigenschaften markiert, z.B. Sprache, Wirtschaftsformen, Kulturgüter etc.)
- »*Symbolische und geistige Kennzeichen*« (zu diesen zählen Lebensauffassungen, politische Praktiken sowie kulturelle und religiöse Einstellungen und Verhaltensweisen); Guillaumin betont: »ihnen kommen bei der Wahrnehmung der ›Rasse‹ zweifellos ein ähnliches Gewicht wie den physischen Kennzeichen zu.«
- »*Imaginäre Kennzeichen*« (hierunter versteht Guillaumin Zuschreibungen ohne jeglichen realweltlichen Bezug zur Gruppe, die sie auch als »Wahnelemente« bezeichnet,

20 Wir sehen hier, dass auch Guillaumin Rassismus ideologietheoretisch denkt. Jedoch ist ihr Ideologiebegriff deutlich weiter gefasst (er beinhaltet auch Praxen sowie institutionelle Erscheinungsformen) als der von Miles und zudem von Prämissen der neueren Wissenssoziologie (Berger & Luckmann 2013) beeinflusst. Er wird aus diesem Grund im Rahmen der dritten Modifikation (Kap. 2.1.2.3) noch ausführlicher besprochen.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

also z.B. paranoide Vorstellungen, die Gruppe verfüge über okkulte Kräfte)[21] (vgl. Guillaumin 1992: 167 für die gesamte Übersicht, Herv.i.O.).

Der Bedeutungskern von ›Rasse‹ sei mit Guillaumin also als Komplex zu verstehen, in dem diese vier Kennzeichen zu »einem synkretistischen Ganzen« verschmelzen (vgl. ebd.). Die Variabilität dieses Clusters erlaubt es nun, generalisierende Differenzzuschreibungen auch über den Verweis auf andere Begriffe vorzunehmen: etwa über das Label *Kultur* (vgl. ebd.: 167ff.). Dieses ermögliche es, die Idee von Gruppen als ›natürliche‹, d.h. sich selbst reproduzierende Konstanten aufrechtzuerhalten, ohne dabei den problematisch gewordenen Begriff der ›Rasse‹ benutzen zu müssen (vgl. Terkessidis 1998: 75).

Zusammenfassung & Verknüpfung

Guillaumins Neumodellierung des ›Rassen‹-Begriffs macht deutlich, dass für eine essentialistische Festschreibung einer Gruppe keinesfalls zwangsläufig deren *biologische* Homogenität behauptet werden muss. ›Rassen‹-Vorstellungen können ebenso unter Verweis auf soziale, kulturelle, symbolische oder schlicht imaginierte Merkmale konstruiert werden. Der inhaltlichen Variabilität rassistischer Differenzzuschreibungen wird in Guillaumins Konzept theoretisch Rechnung getragen. Damit lässt sich Miles' stark biologischer Fokus durch die Berücksichtigung von Guillaumins Überlegungen zu synkretistischen Formen des Rassismus sinnvoll erweitern. Dass dies insbesondere für den Untersuchungsgegenstand des antimuslimischen Rassismus notwendig ist, zeigt sich etwa auch an der Konjunktur, die kulturalistische Erklärungsansätze in aktuellen Debatten über Kriminalität und die vermeintliche Gewaltaffinität muslimischer Jugendlicher in Deutschland haben (vgl. Rommelspacher 2007). Anstatt soziale Faktoren in die Ursachenanalyse einzubeziehen – etwa ein erhöhtes Armutsrisiko, prekäre Wohn- und Arbeitsbedingungen sowie »spezifische Belastungen aufgrund der Migrationssituation« – werde die »›islamische Kultur‹« als quasi ausschließliche Erklärungsvariable verwendet (vgl. ebd.: 249; s.a. Bielefeldt 2010). Gleichzeitig werden über die verschiedenen Merkmalsbündel auch alltagsrassistische Formen der Essentialisierung von ›Muslim*innen‹, wie sie sich in der Überbetonung des Kopftuches als soziales bzw. symbolischen Kennzeichen muslimischer Frauen zeigen, analytisch zugänglich.

Nachfolgend soll nun Balibars Modell des *Neo-Rassismus* vorgestellt werden. Dabei steht die Frage im Mittelpunkt, ob Rassismus notwendigerweise eine Abwertung des ›Anderen‹ beinhaltet, wie Miles es vorsieht, und inwiefern ein differentialistisch operierender Rassismus, wie ihn Balibar beschreibt, für das Erkenntnisinteresse dieser Arbeit nicht ebenso relevant ist.

21 Guillaumin selbst verweist darauf, dass der Antisemitismus systematisch mit der Vorstellung einer nahenden jüdischen Weltverschwörung operiere, wie sie etwa in der antisemitischen Hetzschrift *Die Protokolle der Weisen von Zion* festgehalten ist (vgl. 1992: 172).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

2.1.2.3 Neo-Rassismus – Rassismus als Betonung der Differenz

Die zunehmende Attraktivität essentialisierender Referenzen auf die *Kultur* des ›Anderen‹, die mit dem öffentlich geächteten Begriff der ›Rasse‹ zeitlich zusammenfällt, ist zum Gegenstand neuerer Rassismus-Modelle geworden. Der französische Philosoph Balibar fragt etwa in seinem gleichnamigen Aufsatz *Gibt es einen Neo-Rassismus?* (1992) und zielt damit auf jene kulturzentristischen Deutungs- und Erklärungsmuster, die insbesondere ›der Islam‹ und seine Glaubensanhänger*innen in den öffentlichen Debatten ›westlicher‹ Ländern auszulösen scheinen. Im Fokus seiner Argumentation steht die Idee, dass sich ein Rassismus von neuer, argumentativer Qualität entwickelt hat, den es von klassisch biologischen Formen abzugrenzen gilt. Während in Miles' Konzept das negativ-evaluative Moment rassistischer Ideologien eine wesentliche Rolle spielt, auf dessen Grundlage eine Hierarchisierung von ›Menschenrassen‹ vorgenommen wird, erörtert Balibar die theoretischen Attribute eines Rassismus, dem es eher um die Betonung und Fixierung kultureller Differenzen geht.

Balibars theoretische Erörterungen zum Neo-Rassismus nehmen ihren Ausgangspunkt in den politischen und gesellschaftlichen Transformationen, die die Migrationsbewegungen seit Mitte des 20. Jahrhunderts in einigen europäischen Ländern verursacht haben. Er nennt dies die »Epoche der ›Entkolonialisierung‹« (vgl. ebd.: 28). Die Zeit also, in der vormals kolonialisierte Bevölkerungen ihre Unabhängigkeit erkämpft und somit jahrhundertealte Ausbeutungs- und Unterdrückungsregime ihr offizielles Ende gefunden haben (s.a. Hobsbawm 2010: 253–81). Aus der Perspektive der ehemaligen Kolonialmächte setzte daraufhin ein, was mit Balibar als Mobilitätsumkehr bezeichnet werden kann: Die *bis dato* auf Abstand gehaltenen Bewohner*innen der Kolonialgebiete machten sich auf den Weg in die europäischen Herkunftsländer ihrer früheren Besatzer*innen (vgl. Balibar 1992: 28). Diese Zuwanderungsbewegung drohte, deren nationale Grenzen obsolet und die als unerschütterlich imaginierten nationalen Identitäten kontingent werden zu lassen (s.a. Anderson 2006).[22] In den Mutterländern entfachte sie das Bedürfnis, »den ›echten‹ Briten oder Franzosen von den unwillkommenen Neuankömmlingen zu unterscheiden« (Fredrickson 2011: 194f.; s.a. Stolcke 1995). Dieser Differenzierungsdrang, der in sozialpsychologischer Perspektive als Fluchtpunkt sozialer Kategorisierung gilt und auch in Prozessen sozialer Identitätskonstruktion ein wesentliches Moment darstellt (vgl. Tajfel 1982), wird durch neo-rassistische Ideologien nun in herausragender Weise befriedigt. Jene geben »einen Schlüssel dafür an die Hand […], nicht nur das zu interpretieren, was die Individuen erleben, sondern auch das, was sie innerhalb der gesellschaftlichen Welt *sind*« (Balibar 1992: 26, Herv.i.O.). Damit stellen sie einen Fundus an lebensweltlichen Orientierungen bereit, der eine durch Zuwanderung herausgeforderte ›Wir‹-Identität durch neue Grenzmarkierungen vor weiteren Erosionen bewahrt. Wie stellen sich diese ideologischen Grenzziehungen konkret dar?

22 Mit dem *British Nationality Act* von 1948 wurden Bewohner*innen ehemaliger britischer Kolonialgebiete offiziell zu britischen Staatsbürger*innen erklärt, was ihnen den Zuzug zum »Mutterland« zumindest theoretisch ermöglichte. Kurz danach wurden allerdings gesetzliche Restriktionen erlassen – etwa der *Commonwealth Immigration Act* von 1962 – die insbesondere die Zuwanderung »farbiger Immigranten« beschränkten (vgl. Rattansi 2007: 150f.).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Neo-Rassismus kann einigen Autor*innen zufolge als grundlegend »neuer Typus« rassistischer Ideologien verstanden werden, der »die Kultur und ihre determinierende Wirkung auf das Individuum in den Mittelpunkt« rückt (Scherschel 2006: 42). Laut Balibar behaupte er nicht mehr die wahre Existenz genetisch distinkter Menschengruppen als biologische ›Rassen‹ und auch nicht deren zivilisatorische Inferiorität.[23] Im Zentrum stünde vielmehr »die Unaufhebbarkeit der kulturellen Differenzen« (vgl. Balibar 1992: 28).[24] Wegen seines Fokus auf kulturelle Merkmale wird er auch als *Rassismus ohne Rassen* oder als differentialistischer Rassismus (vgl. Hall 1989a: 917; Taguieff 2000: 287) bezeichnet. Ihm zugrunde liegt die Vorstellung einer Welt, in der kulturelle Räume und kulturelle Grenzen naturgegeben sind. Diese Räume werden folglich als homogen und abgeschlossen imaginiert. Sie zu erhalten ist das angestrebte Ziel neorassistischer Ideologien, wie wir gleich noch im Detail sehen werden.

Der Einfluss dieser kultureinheitlichen Räume auf ihre Bewohner*innen – um jene geht es dem Rassismus ja *de facto*; der Begriff des ›Raumes‹ muss eigentlich als strategische Chiffre verstanden werden, die ein konkretes soziales Objekt (Mensch) durch ein abstraktes, weniger verfängliches Konzept (Raum) ersetzt – sei dabei grundlegend und irreversibel. Folgerichtig könnten Menschen auch nur innerhalb ihrer angestammten ›Kulturräume‹ dauerhaft und krisenfrei existieren. Das grundlegende Prinzip dieser Argumentationslogik lässt sich als »Naturalisierung« kultureller Differenzen bezeichnen (Rommelspacher 2009: 29). Sie bildet das Herzstück neo-rassistischer Aussagesysteme,[25] wie auch Barker aufzeigt:

> »And here we have reached the core of the new racism. It is a theory of human nature. Human nature is such that it is natural to form a bounded community, a nation, aware of its differences from other nations. […] Your natural home is really the only place for you to be; for that is something rooted in your nature, via your culture.« (1981: 21f.)

Die Vorstellung von der naturgegebenen, unwandelbaren Zugehörigkeit eines Individuums zu einer Gruppe und der Zugehörigkeit dieser Gruppe zu einem spezifischen

---

23 Die Frage bleibt allerdings strittig, inwiefern die Betonung kollektiver Differenzen tatsächlich ohne Werturteil auskommen kann. Taguieff zeigt sich hier schon in der Betrachtung differenzpolitischer Forderungen, wie man sie etwa mit Vertreter*innen einer Politik der Anerkennung (vgl. Taylor 2009) in Verbindung bringt, äußerst skeptisch: »Die einzige, jedoch entscheidende Frage lautet nun: Ist es möglich, den Anderen als solchen anzuerkennen, ohne jegliche hierarchisierende Bewertung?« (Taguieff 2000: 286) Da Anerkennung nun aber immer eine Bewertung impliziere (*Bewerte den anderen als den, der er ist!*) und Bewertung wiederum auf Differenzierung basiere (*Erkenne die Werte des anderen als seine – und damit als anders, als deine – an!*) sei eine Anerkennung ohne Hierarchisierung nicht möglich. Wenn nun also schon der wohlwollende Akt der Anerkennung nicht ohne eine zumindest implizite Evaluation des anderen auskommt, wie sollte das beim exklusionslogischen Neo-Rassismus der Fall sein?

24 Hall macht den Unterschied zwischen genetischem und kulturellem Rassismus mit feinem Spott deutlich: »Die Engländer behaupten nicht, dass wir kleinere Gehirne haben, aber sie glauben, dass unsere Fähigkeit rational zu denken, nicht so entwickelt ist. Dort, wo wir hingehören, sind wir durchaus akzeptabel. Aber wenn wir die eingeborene Bevölkerung so durchmischen, dann spielen die Unterschiede in der Sprache, Hautfarbe, den Gewohnheiten, der Religion, der Familie, den Verhaltensweisen, den Wertsystemen doch eine große Rolle.« (1989a: 917)

25 Zur Inhaltsleere des Kulturbegriffs in neo-rassistischen Argumentationen s.a. Magiros 2004: 174ff.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Ort wird also auch im Neo-Rassismus nicht aufgegeben.[26] Im Gegenteil, er teilt sie mit jenen frühen und überaus populären Rassentheorien des 18. und 19. Jahrhunderts, die phänotypische Merkmale nicht nur mit ›Rasse‹-Kategorien verknüpften, sondern diese zusätzlich auch noch geographisch fixierten. Bühl spricht in diesem Zusammenhang von »rassifizierende[r] Kartografie« (Bühl 2017: 37). Allerdings lässt sich zeigen, dass die kulturdeterministischen Vorstellungen des Neo-Rassismus eng mit spezifischen gesellschaftlichen Transformationsprozessen verflochten sind, die die ›westlichen‹ Industrienationen erst im postkolonialen Zeitalter ereilten. Neue Zeiten machten eine neue »Rhetorik des Ausschlusses« (Stolcke 1995: 1) erforderlich: Deren argumentative Stoßrichtung zielt auf die Delegitimation von Zuwanderung und transnationaler Mobilität, wie sie das 20. und 21. Jahrhundert prägen. Zu erkennen gibt sie sich etwa in Form zivilisatorischer Untergangsszenarien, die in den rechtspopulistischen Politlagern europäischer Länder seit Jahren Konjunktur haben. Ein vielzitiertes Beispiel für solch neorassistische Argumentationsmuster ist Margaret Thatchers Rede von 1978, gehalten wenige Monate vor ihrem Regierungsantritt:

> »If we went on as we are, then by the end of the century there would be 4 million people of the New Commonwealth or Pakistan here. Now that is an awful lot and I think it means that people are really rather afraid that this country might be swamped by people with a different culture. And, you know, the British character has done so much for democracy, for law, and done so much throughout the world, that if there is a fear that it might be swamped, people are going to react and be rather hostile to those coming in.« (Daily Mail 31. Januar 1978, zitiert in Barker 1981: 15)

Barker macht in der Analyse dieses Redeausschnittes deutlich, dass hier nicht nur der Mythos einer schützenswerten Nation und ihrer zivilisatorischen Errungenschaften beschworen wird, die es gegenüber den Immigrant*innen zu verteidigen gelte. Er zeigt auch, warum sich diese populistische Rhetorik derart erfolgreich durchsetzen konnte:[27] Sie wende sich dem einfachen Mann auf der Straße zu, rechtfertige dessen Ängste vor dem ›Fremden‹ als genuin und authentisch und führe zudem das Objekt dieser Ängste ein – *den* Migranten, der mit seiner kulturellen Andersartigkeit den »way of life« des einfachen Mannes bedrohe (vgl. Barker 1981: 15f.).[28] Diese Argumentationsweise präsentiert sich als alltagsnah, einsichtig und verständnisvoll und bietet sich damit den Menschen als intuitives und kategoriales Orientierungswissen an. Es ist deswegen so

26 Aktuell finden sich derartige Vorstellungen etwa im Konzept des *Ethnopluralismus*, wie es unter rechtspopulistischen und rechtsextremen Gruppierungen populär ist. Salzborn zufolge handelt es sich dabei um eine Segmentierungsideologie, die die »konsequente räumliche Separierung und geopolitische Trennung von Menschen nach ethnisch-kulturalistischen Kriterien« (2015: 67) fordern.

27 Magiros zufolge ist der Neo-Rassismus, den sie als kulturalistischen Rassismus bezeichnet, »in den letzten Jahrzehnten zu einem der wichtigsten ideologischen Stränge der Fremdenabwehr geworden« (2004: 166).

28 Die enge Verflechtung von Kultur, Nation und Territorium im Kontext von Großbritannien problematisiert etwa auch Gilroy in seinem Kulturkonzept des »ethnischen Absolutismus« (vgl. 1992; s.a. Düvel 2009: 178f.).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

attraktiv, weil es einer zunehmend komplexen und unübersichtlichen Gesellschaft eine simple Ordnungsmatrix offeriert.

Apokalyptische Redefiguren wie Thatchers Überschwemmungsmetapher (»swamped«) finden sich auch im deutschen Einwanderungsdiskurs (vgl. Wengeler 2003). Sie funktionieren nach derselben Logik wie die von islamfeindlichen Akteur*innen geschürte Angst vor der »Islamisierung des Abendlandes«. Stets geht es um Umschlagszenarien, in denen vormalige Minderheiten »schleichend« zu quantitativen Mehrheiten werden. Es geht um die drohende Dominanz ›fremder‹ Werte oder die physische Verdrängung alteingesessener Bevölkerungen aus ihren ›natürlichen Lebensräumen‹. All dies spiegelt sich auch im Begriff des »way of life« wider, der sein deutsches Äquivalent in der Leitkulturdebatte findet (vgl. Nassehi 2011).

> »Die Neue Rechte behauptet ein Recht auf die Verschiedenheit und die Einzigartigkeit der Kulturen. Damit wird zugleich unterstellt, dass Kulturen die immanente Tendenz zugrunde liege, ihre Einzigartigkeit zu bewahren. Eine *Vermischung* der Kulturen, so argumentieren die Protagonisten der Neuen Rechten, habe ihren Untergang und den Verlust ihrer Einmaligkeit zur Folge.« (Scherschel 2006: 43, Herv.i.O.)

In dieser Argumentation erkennt Stolcke einen der wesentlichen Unterschiede zwischen dem traditionellen Rassismus und der kulturalistischen Rhetorik des Neo-Rassismus, den sie selbst als »kulturellen Fundamentalismus« bezeichnet. Er behaupte nicht nur die Existenz unter-schiedlicher Kulturen und deren Inkommensurabilität, sondern basiere darüber hinaus auf der Annahme »that *relation*s between different cultures are by ›nature‹ hostile and mutually destructive because it is in human nature to be ethnocentric« (Stolcke 1995: 5, Herv.i.O.). Auf dieser Grundlage können die ›Anderen‹ dann nicht nur als ›Fremde‹ und Außenseiter stigmatisiert werden, sondern auch als potentielle Feinde. Die Feindbildrhetorik offener Islamgegner*innen, die sich in Bedrohungsszenarien ergeht und mit Narrativen wie Überfremdung, Volksaustausch und Islamisierung (vgl. Amadeu Antonio Stiftung 2017: 11–15) operiert, ist ein Paradebeispiel für neo-rassistische Ideologien.[29]

Zusammenfassung & Verknüpfung

Wir wollen an dieser Stelle die wesentlichen Charakteristika des Neo-Rassismus noch einmal zusammenfassen und sie mit Miles' Basisdefinition verknüpfen: Es handelt sich beim Neo-Rassismus um eine Ideologie des Ausschlusses (*Exklusionslogik*), die sich über den Verweis auf die Unvereinbarkeit unterschiedlicher Kulturen (*Inkommensurabilität)* rechtfertigt. Dabei vermeidet er eine biologistische Sprache, Begriffe wie ›Rasse‹ (*Substitutionslogik*) sowie die offensichtliche Hierarchisierung sozialer Gruppen. Diese nimmt

29 Dennoch lehnt Stolcke die Behauptung ab, beim Neo-Rassismus handle es sich um einen grundlegend neuen Typus oder dass dieser lediglich der rhetorischen Verschleierung überlieferter rassistischer Weltbilder diene. Eher ließen sich in seinen Doktrinen sowohl alte als auch neue Elemente finden (vgl. 1995: 1). Zu letzteren zählt eine kulturalistische Rhetorik, wie wir sie eben schon beschrieben haben. Balibar bezeichnet diese als relativ neue Sprache, in der auch »die Kategorie der *Immigration* als Ersatz für den Begriff der Rasse« fungiere (1992: 27, Herv.i.O.). Immigration sei der inhaltliche Themenkomplex, um den herum sich der Neo-Rassismus ausgebildet habe.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

er allerdings über die Fixierung des ›Anderen‹ als different und unerwünscht auf implizite Weise dennoch vor (*latente Negativevaluation*). Er definiert die Begriffe Kultur, Tradition und Werte als Konstanten eines kollektiven Verhaltens (*Naturalisierung, Homogenisierung*), mit deren Hilfe er auch die Identität der ›Eigengruppe‹ als feststehend, kollektiv und tradierbar deklariert (*Dialektik, Primordialität*).

Der Neo-Rassismus erfüllt dabei diverse Kriterien, die schon in Miles' Konzeptualisierung des biologischen Rassismus angelegt sind: So basiert auch er auf Rassenkonstruktionen, insofern er einzelne Merkmale (diesmal kulturelle) hervorhebt und ihre Unveränderlichkeit behauptet. Er kann in Form einer kohärenten Theorie bzw. Lehre in Erscheinung treten und bleibt dabei gleichzeitig »massentauglich«, d.h. er kann dem Mann auf der Straße seine »Erfahrungsweise von Welt als Beschreibung und Erklärung strukturieren« (Miles 1991: 107).[30] Somit kommt er als Alltagstheorie ebenso zum Einsatz wie etwa als Bestandteil politischer Programmatiken. Er nimmt, wenn auch nicht explizit, Werturteile vor, die die Welt in eine positive ›Wir‹-Identität und viele weniger angesehene ›Fremd‹-Identitäten unterteilt – womit er implizit Werthierarchien postuliert. Anders als der biologische Rassismus betont er jedoch die *kulturelle* ›Fremdheit‹ des ›Anderen‹ und verweist ihn damit auf ein Außerhalb des eigenen national-kulturell gefassten Raumes. Er vermeidet biologistische Zeichen (Gene, Blut, ›Rasse‹ etc.), evoziert jedoch die Vorstellung einer im Kulturkampf befindlichen modernen Welt. Schließlich offeriert er kulturelle Selbstdeutungen, in deren Zentrum die Idee einer primordialen Kollektividentität steht, die über symbolische Schlüsselcodes wie Kultur, Tradition, Werte, Erbe, Differenz usw. zum Ausdruck gebracht wird.

Miles' Rassismuskonzept erlaubt es uns, kulturdifferentialistische Ideologien wie die des Neo-Rassismus in sein Modell zu integrieren. Grund dafür ist seine Überzeugung, dass Rassismus historisch und inhaltlich flexibel sei. Je nach zeitlichem Kontext werden mit ihm unterschiedliche Gruppen als Objekte sowie spezifische Eigenschaften als deren ›natürliche‹ Erkennungsmerkmale ausgewählt (vgl. Miles 1991: 112). Mit dieser Integration lässt sich Miles' Modell nun einerseits erweitern, sodass uns in den *alltagskommunikativen Bedeutungsproduktionen* der Interviewpartner*innen neben biologistischen, auch kulturdifferentialistische Deutungs- und Erklärungsmuster analytisch zugänglich sind. Gleichzeitig können wir es damit präzisieren, da für die angestrebte Analyse nun eine filigranere Heuristik zum Erkennen rassistischer Argumentationsstrategien (latent, indirekt, getarnt) zur Verfügung steht.

2.1.2.4 Rassismus – die Verbindung von Ideologie & Praxis

Nachfolgende Erörterungen wollen nun Miles' rigide Trennung zwischen den ideologischen und den praktischen Erscheinungsformen von Rassismus hinterfragen und dafür plädieren, Rassismus als eine integrierte und aufeinander bezogene Konstellation aus Ideen und Praxen zu betrachten. In dieser Perspektive werden verschiedene wesentliche Merkmale von Rassismus sichtbar: Erstens lässt sich nachvollziehen, warum sich rassistische Wissensbestände über Jahrhunderte halten konnten und auf welche Weise sie mit

30 Das ist es, was Balibar mit dem Funktionieren rassistischer Ideologien als »›demokratische‹ Lehren« meint (1992: 26).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

gesellschaftlichen Institutionen *verflochten sind* und in ihnen *praktisch operieren*. Zweitens tritt dabei das rassistische Handeln (Sprechen) einer Person als *Phänomen innerhalb eines spezifischen gesellschaftlichen Kontextes* in Erscheinung – und eben nicht als isolierte, a-historische Singularität. Drittens lässt sich damit auch der *Aktivität des Subjekts im Umgang mit rassistischen Ideologemen* Rechnung tragen. Ideologie erscheint so nicht, wie im klassisch-marxistischen Sinne, als falsche Lehre, die top-down an die Massen vermittelt wird, sondern als im praktischen Alltagssprechen ausgehandelte Vorstellungen, Sichtweisen und Erklärungsansätze, die sowohl sprachlich als auch argumentativ unterschiedliche Formen annehmen können.

Wir wollen nachfolgend zunächst den Ideologiebegriff selbst, wie ihn Miles verwendet, diskutieren. Dafür soll das Verständnis, wie es im Rahmen seines Rassismuskonzeptes zum Ausdruck kommt, noch einmal rekapituliert und kritisch reflektiert werden. Zu diesem Zweck soll als Erweiterung zu Miles auf ein Rassismuskonzept zurückgegriffen werden, dessen Ideologiebegriff die oben genannten Anforderungen erfüllt: Halls[31] Konzept von *Rassismus als ideologischen Diskurs* (1989a).

Welches Ideologieverständnis?

Miles' Ideologieverständnis ist von nicht ganz widerspruchsfreiem Charakter. Auf der einen Seite hebt er die praktische Adäquanz rassistischer Ideologien hervor, indem er auf ihre Funktionalität im Alltagsleben hinweist: So werden diese benutzt, um für beobachtbare Phänomene brauchbare Erklärungen zu liefern. Sie sind für diejenigen, die sie verwenden, mithin von sinngebendem Charakter und keinesfalls als abstrakte »Irrlehre« zu verstehen (vgl. Miles 1989: 360). Andererseits betont er, dass Ideologien »per definitionem« nur falsche Erklärungen anbieten könnten, was sich in seinem Konzept von Rassismus insofern widerspiegelt, als er dieses als einen auf wissenschaftlich widerlegten Rassentheorien basierenden Gruppenkonstruktionsprozess verstanden wissen will.

Nimmt man nun Miles' letztere Ausführungen ernst, so zeigt sich in ihnen eine klassisch-marxistische Lesart von Ideologie, nach der eine herrschende Elite ein verzerrtes Bild von der gesellschaftlichen Realität entwirft, um die eigenen Herrschaftsaktivitäten zu verschleiern – zwischen »realen« und »illusorisch-ideologischen« Bedingungen wird nach diesem Ideologieverständnis klar unterschieden. Es finden sich hierin eindeutige Parallelen zu Marx und Engels, für die Ideologie die symbolische Seite strukturell-

31 Hall, dessen Arbeiten sich stets gleichermaßen an wissenschaftlichen wie politischen Fragen orientierten (vgl. Krotz 2009: 210) und der im Einklang mit seiner Überzeugung, dass Theorie »eine Praxis [ist], die immer über ihre Interventionen in einer Welt nachdenkt, in der sie etwas verändern, etwas bewirken könnte« (Hall 2000: 51) – auch seine persönlichen Erfahrungen mit Rassismus, Migration und Identität zum Gegenstand seines umfangreichen Werkes machte (vgl. Hall 2007: 234; s.a. 2009b), gilt als einer der wichtigsten Vertreter*innen der Cultural und Postkolonial Studies. In seinen bekanntesten Schriften setzt er sich mit Prozessen der Medienkommunikation (Hall 2001) sowie mit Bedingungen und Dynamiken kultureller Identität (u.a. Hall 1994, 2004c) auseinander. Halls theoretische Beiträge basieren dabei auf neo-marxistischen Überlegungen. In ihnen verbinden sich Ideen sowohl des französischen Strukturalismus als auch der Semiotik und der Soziologie, zu denen er, zumeist in Aufsatzform, weiterführende Denkanstöße entwickelte (vgl. Krotz 2009: 212).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

gesellschaftlicher Über- und Unterordnungen ist: »Die herrschenden Gedanken sind weiter nichts als der ideelle Ausdruck der herrschenden materiellen Verhältnisse; also der Verhältnisse, die eben die eine Klasse zur herrschenden machen.« (Marx & Engels 1978 [1845/46]: 46)[32] Jene Über- und Unterordnungen beruhen auf der ökonomischen Struktur einer Gesellschaft, die Marx, seinem materialistischen Primat folgend, als ihre »reale Basis« bezeichnet. Ihr stellt er den Staat als »juristische[n] und politische[n] Überbau« sowie »gesellschaftliche Bewusstseinsformen« gegenüber, welche sich in »religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz, ideologischen Formen« entfalten (Marx 1977 [1859]: 336). Jene Basis mit ihren ökonomischen Produktionsverhältnissen sei es letztlich, die »den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozess« des Individuums bedinge. Mithin sei es »nicht das Bewusstsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewusstsein bestimmt« (ebd.).[33]

Die marxistische Gesellschaftstheorie entwirft hier ein Bild vom Individuum, dessen Weltwahrnehmung allein von den (ökonomisch-fundierten) Strukturen seiner gesellschaftlichen Lebensumwelt geprägt ist. In kapitalistischen Gesellschaften seien es mithin die mystifizierenden Ideologien der Kapitaleigentümer*innen, die die Vorstellungs- und Bewusstseinsformen der Leute determinieren. Alternative, subversive, widerständige individuelle Positionierungen zu jenen »herrschenden Gedanken« sind im klassisch-marxistischen Verständnis nicht angelegt. Das kapitalistisch dominierte Individuum kommt folglich nicht umhin, ein »falsches Bewusstsein« von sich und den gesellschaftlichen Verhältnissen zu entwickeln. Ihm ist lediglich eine illusorisch-verzerrte Version der Wirklichkeit zugänglich; die »wahren« Vorgänge (d.h. seine realen wirtschaftlichen Abhängigkeiten) bleiben ihm verborgen. »›Real individuals‹ and their ›real‹ activities were turned upside down within ideology, so that illusory views of society predominated over ›reality‹.« (Billig 1991: 3)

---

32 Praktische Umsetzung soll dies ihnen zufolge dadurch erhalten, dass die herrschende Klasse eben auch über »die Mittel zur geistigen Produktion« verfüge (Marx & Engels 1978 [1845–46]: 46), d.h. sowohl über die Techniken der Produktion und Distribution (z.B. Buchdruck) als auch über deren ideelle Voraussetzungen (etwa Bildung). Dass dies sich auf das heutige Zeitalter Sozialer Medien nur noch sehr bedingt übertragen lässt, liegt auf der Hand, und kann als weiterer Grund dafür angeführt werden, dass das Bild eines Top-Down-Prozesses gesellschaftlicher Ideenvermittlung zu kurz greift.

33 Stammen fasst Marx' »philosophische Bestimmung des Menschen« wie folgt zusammen: Jener werde als »gesellschaftlich produzierendes (arbeitendes) Wesen [entworfen], das im Vollzug seines Lebens Produktionsverhältnisse entwickelt, die in geschichtlich-konkreten Situationen je bestimmten Produktionskräften entsprechen; beide zusammen bilden die ökonomische Gesamtstruktur der Gesellschaft oder der Gesellschaftsformation, die – als Basis des Lebens – auch die gesellschaftlichen Bewusstseinsformen bestimmt; insofern bildet das gesellschaftliche Sein das Bewusstsein« (2004: 185). Dass es dem Menschen im Vergleich zum Tier möglich ist, gestaltend und reflexiv produktiv zu sein, mache Niedermaier zufolge dessen einzigartiges Wesen aus: »Das produktive Leben, die bewusste und vergegenständlichende Tätigkeit, die *Arbeit*, verleiht dem Menschen einen Sonderstatus, da kein Tier in der Lage ist, die Welt nach seiner eigenen Vorstellung zu formen.« (2009: 221f., Herv.i.O.) Die Tatsache, dass Marx Arbeit als »schöpferischen Akt« begreife, während gleichzeitig »jede menschliche Praxis eng an die gegebenen gesellschaftlichen Voraussetzungen gekoppelt« sei, verleihe seinem Menschenbild eine »*doppelte* materialistische Grundlegung« (ebd.: 222, Herv.i.O.).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die Idee einer durch privilegierte Eliten strategisch herbeigeführten Trennung zwischen wahrer und falscher Realität, zwischen »richtigem« und »falschem Bewusstsein«, wird von neo-marxistischen Interpretator*innen angefochten und neugedacht. Für Hall, der sein Rassismuskonzept ebenfalls auf marxistischen Überlegungen aufbaut, zählen sie zu den »Hauptsünden der klassischen marxistischen Ideologietheorie« (Hall 2004a: 20), welche er folgendermaßen benennt: *Erstens* ein ökonomischer Reduktionismus, der andere gesellschaftlich wirkende Strukturierungs- und Ausschlussmechanismen wie ›Rasse‹ oder ›Geschlecht‹ übersieht bzw. negiert; *zweitens* die Gleichsetzung vom Ökonomischen und Politisch-Ideologischen, die impliziert, dass die Vorstellungen der Menschen von gesellschaftlicher Wirklichkeit von Marktbeziehungen determiniert ist und *drittens*, die dichotome Unterscheidung zwischen wahr/falsch, Reales/Verzerrung, »richtiges«/»falsches Bewusstsein«.

Hall begründet seine Ablehnung jener »vulgären« marxistischen Ideologiekonzeptionen mit einem Verweis auf die Eigenschaften menschlicher Sprache, die alles andere als ökonomistisch überformt ist. Diskurse funktionieren nach gänzlich anderen Regeln, wie Hall andernorts mit dem Begriff der Repräsentation belegt (vgl. 2009a).

> »Die Sprache ist das Medium *par excellence*, durch das Dinge im Denken ›repräsentiert‹ werden, und deshalb das Medium, in dem Ideologie erzeugt und transformiert wird. In der Sprache aber kann dasselbe gesellschaftliche Verhältnis *unterschiedlich* repräsentiert und konstruiert werden, und zwar deshalb, weil die Sprache ihrer Natur nach zu ihrem Referenten *nicht* in einer eindeutigen Relation fixiert, sondern ›multi-referentiell‹ ist: sie kann unterschiedliche Bedeutungen dessen konstruieren, was offenbar dasselbe gesellschaftliche Verhältnis oder Phänomen ist.« (Hall 2004a: 21, Herv.i.O.)

Auf Grundlage dieser Überlegungen schlägt Hall eine theoretische Neujustierung des Ideologie-Begriffs vor. In seiner kulturwissenschaftlich fundierten, insbesondere an Althusser und Gramsci orientierten Lesart, kann eine kritische Gesellschaftsanalyse, so Halls Überzeugung, das Individuum und seine aktive, sinnstiftende Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Bedingungen, die ihn umgeben, nicht ausklammern:

> »Die verdunkelnden und mystifizierenden Effekte einer Ideologie werden nicht länger als das Produkt einer Täuschung oder einer magischen Illusion betrachtet, noch werden sie einfach einem falschen Bewusstsein zugeschrieben, in das unsere armen, umnachteten, theorielosen Proletarier auf ewig eingekerkert wären. Die Verhältnisse, in denen die Leute leben, sind immer die ›wirklichen Verhältnisse‹, und die Kategorien und Begriffe, die sie verwenden, helfen ihnen, diese gedanklich zu erfassen und zu artikulieren.« (2004a: 25)

Halls Ideologiebegriff schließt dabei grundlegend an das neo-marxistischen Denken Althussers an, der den Begriff des »falschen Bewusstseins« innerhalb seiner Ideologietheorie ebenfalls ablehnt. Überzeugend für Hall ist dessen erkenntnistheoretische Prämisse, dass es kein einziges wahres Wissen von der Welt gebe, welches sich dem denkenden Menschen auf quasi-natürliche Weise vermittle (vgl. Hall 2004b: 42). Althusser interessiert vielmehr, wie Ideologien verinnerlicht und im spontanen Sprechen aktualisiert werden, womit er eine Öffnung hin zu linguistischen und diskursorientierten Ideologiekonzeptionen vornimmt (vgl. Hall 2004a: 14). Zudem entwirft er ein

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Verständnis von ideologischen Staatsapparaten, die den Erhalt gesellschaftlicher Produktionsverhältnisse sicherstellen, indem sie im zivilgesellschaftlichen Bereich, etwa in Gestalt von Schulen, ideologische Unterwerfung betreiben (vgl. Rehmann 2008: 104). Althussers Neu-Konzeptualisierung ermöglicht damit, Ideologien weder als strategische Verzerrungen noch ausschließlich »als System von Doktrinen [zu betrachten], sondern als Komplex von Bildern, Symbolen und Vorstellungen, die gelebt werden« (Thomas 2015: 72).

Hall entwickelt in Anlehnung an Althusser einen deutlich aktiveren, in gewisser Weise konstruktivistischen Ideologiebegriff. Dieser ist nicht als falsche Doktrin zu denken, die im top-down-Prozess an die Massen zur Rechtfertigung und Aufrechterhaltung spezifischer sozialer Spaltungen und ungleichverteilter Privilegien vermittelt werde. Vielmehr stellt er sich als spezifisches Set an Ideen und Handlungsweisen dar, die das gesellschaftliche Zusammenleben zu einem bestimmten Zeitpunkt dominieren. Dieses ist jedoch nicht als Zwang, sondern als praktisch gelebter Konsens zu denken (vgl. Hall 2004a: 10). Er orientiert sich dabei stark an Gramscis Hegemoniebegriff[34] (vgl. Hall 1989a). Wir werden auf diesen im nachfolgenden Kapitel ausführlicher eingehen. Hier genügt zunächst das Wissen, dass Gramsci sich ebenfalls gegen einen Klassenreduktionismus positionierte, wobei er mit seinem Schlüsselkonzept *Hegemonie* auch eine Beschränkung des Ideologie-Begriffs auf geistige Phänomene überwindet und ihn so auch für materielle Formen der Herrschaft zugänglich macht (vgl. Rehmann 2008: 82).

Während Miles Rassismus also als Ideologie definiert, die »certain (false) doctrines« beinhaltet (vgl. Wetherell & Potter 1992: 69), wählt Hall eine erkenntnistheoretische Perspektive, die Rassismus nicht als verzerrtes Wissen, sondern als Bestandteil gesellschaftlich vorherrschender Wahrnehmungs- und Orientierungsmuster fasst und damit auf dessen Normalitätscharakter hinweist. Unter Ideologie versteht Hall dabei grundlegend

> »die mentalen Rahmen – die Sprachen, Konzepte, Kategorien, Denkbilder und Vorstellungssysteme – die verschiedene Klassen und soziale Gruppen entwickeln, um der Funktionsweise von Gesellschaft einen Sinn zu geben, sie zu definieren, auszugestalten, verständlich zu machen« (2004a: 10).

Er wendet sich hier deutlich ab von einem Verständnis, das Ideologie als eine Art Propaganda versteht, welche die Leute über ihre ›wahren‹ Lebensverhältnisse im Unklaren lässt. Ideologie ist auch nicht außerhalb alltäglicher Sinnproduktionen verortet, sondern wird im lebensweltlichen Handeln der Leute stetig (re)konstituiert. Der Aspekt der Macht hingegen bleibt auch bei Hall von zentraler Bedeutung. Allerdings ist diese nicht

34 Hall hat sich im Rahmen seiner Konzeptualisierung von Rassismus ausführlich mit Gramsci beschäftigt. In seinem Text *Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity* (1986) legt er die Vorzüge einer Berücksichtigung Gramscis für die Theoretisierung von Rassismus ausführlich dar. Beginnend mit dem von Gramsci überwundenen ökonomischen Reduktionismus marxistischer Schriften, der gesellschaftliche Verhältnisse allein auf wirtschaftliche Faktoren zurückführt und dabei sämtliche anderen Differenzierungsdimensionen ausblendet (vgl. ebd.: 10), über die Erschließung seines populären Hegemonie-Konzeptes (vgl. ebd.: 14ff.) bis hin zur Neudefinition des modernen Staates (vgl. ebd.: 18ff.) erörtert Hall Schritt für Schritt die theoretische Transferierbarkeit Gramscis auf das Phänomen Rassismus.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

wie im Marxschen Verständnis zentralisiert. Vielmehr wirkt sie als symbolisches Ordnungsprinzip innerhalb ungleicher Gesellschaftsverhältnisse: »Immer wenn Bedeutungen produziert werden und wenn diese Bedeutungsproduktion mit Fragen der Macht verknüpft ist, finden wir das Ideologieproblem.« (Hall 1989a: 913) In diesem Sinne entstehen rassistische Ideologien immer dann, »wenn die Produktion von Bedeutungen mit Machtstrategien verknüpft sind und diese dazu dienen, bestimmte Gruppen vom Zugang zu kulturellen und symbolischen Ressourcen auszuschließen.«

Wir halten also fest, dass sich Miles zufolge Rassismus in ideologischen Gehalten niederschlägt und dass dabei Gruppen konstruiert werden, die auf Basis von widerlegten Rassentheorien bzw. essentialistischen Kultur- bzw. Religionsverständnissen naturalisiert werden. Von Hall lernen wir, dass Ideologie dabei nicht als falsche Lehre missverstanden werden darf, die sich vonseiten der Herrschenden an die Massen vermittelt, sondern vielmehr als »mentale Rahmen«, die zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort in einer Gesellschaft dominieren und mittels derer sich Subjekte die Welt erklärbar machen. In Bezug auf die herrschaftssichernden Funktionen von Rassismus betont er, dass rassistische Ideologien dazu dienen, gesellschaftliche Verhältnisse zu deuten und zu stabilisieren, in denen rassifizierte Gruppen vom Zugang zu Ressourcen ausgeschlossen werden. Mit Halls Neujustierung des Ideologie-Konzeptes erklärt sich uns die Persistenz und Durabilität rassistischer Ideologeme. In Zeiten, in denen biologistische Rassentheorien widerlegt und offen-rassistische Äußerungen sozial sanktioniert sind, fungieren sie dennoch als Bedeutungsressourcen, weil sie zu asymmetrischen Gesellschaftsverhältnissen Erklärungen und Legitimationen für diese anbieten. Dieses produktive Verständnis von rassistischen Ideologien eröffnet der vorliegenden Arbeit die Möglichkeit, auch innerhalb nicht-biologistischer Bedeutungsproduktionen über ›Muslim*innen‹ rassifizierende Interpretations- und Diskursmuster auszumachen.

Ideologie und die Herstellung von Hegemonie

Um zu verstehen, wie sich Ideologien gesellschaftlich verbreiten und in Gestalt von *mentalen Rahmen* in das Alltagsbewusstsein der Leute hineinragen, ohne dieses jedoch vollständig zu determinieren, ist es hilfreich, sich noch einmal etwas genauer mit dem bereits erwähnten Hegemoniekonzept des italienischen Neo-Marxisten Antonio Gramsci zu befassen.

Gramsci, von den italienischen Faschist*innen verfolgt und inhaftiert, entfaltete in seinen berühmten Gefängnisheften den Großteil seines theoretischen und politischen Denkens. Dabei nimmt er Billig zufolge eine durchaus doppelseitige Haltung gegenüber dem Denken und Alltagsreden der (»einfachen«) Leute ein (vgl. 1991: 6f.). Einerseits habe er der klassisch-marxistischen Vorstellung von den unterdrückten Massen ein emanzipiertes Bild entgegenhalten wollen, demzufolge »jeder ein Philosoph« sein könne. Anderseits sei es gerade die Philosophie, die vom hohen Intellektualismus zum einfachen »Commonsense« hindurchsickere, um dann dort – in anderer Form zwar, aber immer noch als Sediment der ursprünglich abstrakt-philosophischen Gedanken – das Denken der »einfachen Leute« zu formen (vgl. ebd.). Das Konzept des Jedermann-Philosophen ist mithin paradox. Die Frage, ob für Gramsci die Leute mehr waren als nur simple

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

Repetitor*innen einer herrschenden Ideologie, lässt sich jedoch mit Blick auf sein Hegemonie-Konzept ein wenig erhellen.

Für Gramsci, von dem Halls Rassismuskonzept ebenfalls inspiriert ist, stellt Hegemonie eine Art der »Führung« dar, die eine spezifische soziale Gruppe in einem historischen Moment innehat und mit deren Hilfe sie ihre Herrschaftsposition »organisiert und legitimiert« (vgl. Langemeyer 2009: 74). Führung meint dabei nicht lediglich, eine ökonomische oder politische Machtposition zu bekleiden, »sondern ebenso bei intellektuellen und moralischen Fragen den ›grundlegenden Rahmen‹ setzen zu können« (Hepp 2010: 52). Hegemonien umfassen somit Denk-, Wahrnehmungs- und Bewertungsmuster innerhalb einer Gesellschaft, die zwar »als vorherrschende Meinung oder Einstellung« gefasst werden können, dabei jedoch stets auf der Zustimmung zu den bestehenden Herrschaftsverhältnissen beruhen (vgl. Langemeyer 2009: 76f.). Hierin unterscheidet sie sich von simplem Zwang. Hegemoniale Denkmuster werden nicht oktroyiert, vielmehr setzen sie sich vor dem Hintergrund der gegebenen gesellschaftlichen Ordnung als die (vermeintlich) sinnvollste aller Optionen durch. Alternative und widerständige Diskurse werden dabei nicht ignoriert, sondern als marginale Positionen ausgewiesen und dabei in die bestehenden Herrschaftsverhältnisse integriert.

Auch Essed (1991) baut ihre Theoretisierung von *Alltagsrassismus* auf Gramscis Hegemonie-begriff auf und betont dabei dessen prozessualen und produktiven Charakter. Rassismus sei als Ideologie in alltägliche Handlungen eingeschrieben und diene dort der ideologischen Konsolidierung und Stabilisierung bestehender Dominanzverhältnisse innerhalb einer Gesellschaft (vgl. 1991: 44; vgl. Kap. 2.2.2 zum Alltagsrassismus). Mit Gramsci lässt sich ihr zufolge verdeutlichen, dass rassistische Ideologien nicht nur Elemente elaborierter, wissenschaftlicher Theorien sind, sondern integraler Bestandteil alltäglichen Denkens und Handelns. Insofern könnten sie auch als »lebenspraktische Haltung der Massen gegenüber ihren Lebensbedingungen« verstanden werden (Langemeyer 2009: 77). Die Orte, an denen jener Konsens hergestellt und immer wieder auch um politische und kulturelle Hegemonie gerungen wird – auch im Hinblick auf rassistische Weltdeutungen als Bestandteil eines rassistischen Wissens – befinden sich Gramsci zufolge innerhalb der Zivilgesellschaft (vgl. Haug & Davidson 2004: 12). Diese sei ein essentieller Pfeiler des staatlichen Machtgefüges, da in ihren »Hegemonieapparaten« – in Kirche, Wissenschaft, Bildungseinrichtungen, Familie, Medien usw. – die »Lebens-, Denk- und Fühlweisen der Menschen« ideologisch verankert werden (vgl. Langemeyer 2009: 75). Wie findet nun diese Verankerung statt?

Gramsci nennt hier zum einen Politik und Intellektuelle,[35] die für die Transformation alltagsrassistischer Stereotype in kohärente Theorien verantwortlich seien (vgl. Scherschel 2006: 48). Sie treten als Vermittler*innen moralischer, sozialer, politischer und weltanschaulicher Fragen in Erscheinung und sind dabei insofern als »›Gehilfen‹ der herrschenden Gruppe« zu verstehen, als sie durch ihr Prestige Vertrauen akkumulieren und Konsens erzeugen können (vgl. Langemeyer 2009: 76). Durch sie werden hegemoniale Wirklichkeitsvorstellungen erzeugt – etwa was eine konsensfähige, d.h.

35 Prominenz hat in diesem Zusammenhang v.a. der Begriff des »organischen Intellektuellen« erlangt. Jene sind nicht an spezifische Klassenlagen gebunden, vielmehr entwickelt jede Klasse ihre eigenen organischen Intellektuellen (vgl. Langemeyer 2009: 75).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

vermittelbare innenpolitische Haltung zu Themen wie Integration und Zuwanderung anbelangt – ohne dass dafür staatliche Zwangsmaßnahmen notwendig werden. Dabei modelliere Gramsci das Verhältnis zwischen wissenschaftlich-philosophischen Lehren, wie sie dann u.a. von jenen Intellektuellen erzeugt und vertreten werden, und dem Alltagsbewusstsein der Leute keinesfalls unidirektional (vgl. Scherschel 2006: 48). Vielmehr müssten philosophische Positionen und Alltagsbewusstsein als Wissensbestände verstanden werden, die in dialektischer Weise aufeinander bezogen sind und sich dabei lediglich »in ihrer formalen Struktur« voneinander unterscheiden. Was im rassistischen Alltagssprechen also letztlich aktualisiert wird, greift zwar auf rassistische Ideologeme zurück, baut diese jedoch in der konkreten Kommunikationssituation immer wieder neu zusammen. Wir haben es daher nicht, wie bei Rassenlehren, mit geschlossen strukturierten Doktrinen zu tun, sondern mit fluiden und variablen Praxen.

Insgesamt stellt sich Gramscis Hegemonie-Konzept als überaus hilfreich dar, um sowohl die gesellschaftliche Durchdringung rassistischer Ideologeme als auch deren dominierenden, auf Konsens basierenden Charakter theoretisch einzuordnen. Rassistische Ideologeme werden folglich zu hegemonialen Bedeutungsressourcen nicht nur durch ihre Verbreitung innerhalb verschiedener zivilgesellschaftlicher Teilsysteme (Medien, Schule, Freizeit usw.), sondern auch – und beides bedingt sich selbstverständlich – durch ihre Alltagsverständlichkeit und pseudoempirische Plausibilität. Gramscis Hegemonie-Konzept macht darüber hinaus deutlich, dass rassistische Interpretationsrahmen nicht unidirektional top-down vermittelt werden, sondern sich im konkreten Sprechen immer wieder neu materialisieren. Insofern werden sie von situativen Kontextbedingungen ebenso bedingt wie von den Interpretations-, Integrations- und Kontextualisierungsleistungen der sprechenden Person. In zwei späteren theoretischen Teilkapiteln wollen wir an diese Überlegungen noch einmal anknüpfen. In ihnen wird es sowohl um die *diskursive Form* rassistischer Ideologeme im Rahmen von Alltagskommunikation gehen als auch um die *lebensweltlichen Kontexte*, die deren Artikulation beeinflussen (vgl. Kap. 2.3.1.2 und 2.2.2.3). Zudem gilt es, sich noch einmal ausführlicher mit der Frage zu beschäftigen, inwiefern Ideologien als einheitlich und alternativlos theoretisiert werden können und – anschließend an diese Überlegungen: inwiefern es *Möglichkeiten des Widerstands* für das Individuum gegenüber rassistischen Ideologien gibt (vgl. Kap. 2.2.2.2, 2.2.2.3, 2.3.2.3). Vorweggenommen sei hier bereits, dass das Konzept des »ideologischen Dilemmas«, wie es von Billig et al. (1988) entwickelt wurde, zu diesen Fragen einige aufschlussreiche Antworten liefert.

Um die Diskussion des Rassismuskonzeptes von Miles jedoch zunächst abzuschließen, wollen wir im nachfolgenden Diskussionskapitel die Beziehung von Ideologien und Praxen in Bezug auf Rassismus noch einmal genauer beleuchten. Dabei steht erneut Halls Rassismusverständnis im Mittelpunkt. Abgerundet wird die Konzeptdiskussion mit einer weiteren, ebenfalls neo-marxistisch inspirierten Perspektive auf Rassismus, in der die Verflechtung zwischen rassistischen Ideen und gesellschaftlichen Praxen betont wird: Es handelt sich dabei um Mark Terkessidis' Verständnis von Rassismus als komplexem *Apparat*. Das Kapitel schließt mit einer Zusammenfassung der vorgenommenen konzeptuellen Justierungen und Erweiterungen. An seinem Ende steht ein grundlegendes Rassismus-Konzept, mit dem im Rahmen der vorliegenden Untersuchung operiert werden kann.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die Verflechtungsperspektive: Ideen & Praxen

Miles setzt sich in seinem Begriffsverständnis dafür ein, Rassismus als ausschließlich repräsentationales Phänomen zu behandeln. Er spricht sich entschieden dafür aus, lediglich dessen ideologische Facetten zu berücksichtigen und diese von praktischen Erscheinungsformen der Diskriminierung zu trennen (vgl. 1989: 358). Dies begründet er einmal mit der Präzision und Erklärungskraft des Begriffs, welche durch eine zu starke Ausweitung der empirischen Gegenstände verwaschen werde. Zum anderen nimmt er an, dass »es keinen notwendigen logischen Zusammenhang zwischen Kognition und Praxis« gebe. Was aus sozialpsychologischer Perspektive Bestätigung findet, insofern als auch das gängige Einstellungskonzept zwischen kognitiven und konativen Dimensionen gerade *keine* Kongruenzbeziehung postuliert, ist sowohl aus ideologietheoretischer als auch aus wissenssoziologischer Sicht (wie wir später noch sehen werden) nur bedingt haltbar. Wie oben bereits angedeutet, sind für Hall die ideologischen und praktischen Anteile von Rassismus untrennbar miteinander verschränkt. Gerade ihre Verflechtung sei es, die zur Aufrechterhaltung gesellschaftlicher Ungleichheiten maßgeblich beitrage. Damit weist er Miles' strenge Unterscheidung zwischen Rassismus als Ideologiephänomen und gesellschaftlichen Ausgrenzungspraxen klar zurück. Hall zufolge seien »alle Praxen durch Ideen bestimmt und alle Ideen sind in Praxen eingeschrieben« (1989a: 914).[36]

Große Aufmerksamkeit innerhalb der deutschen Rassismusforschung erfuhr auch die an Miles angelehnte Definition des deutschen Rassismusforschers und Psychologen Mark Terkessidis. Dieser theoretisiert Rassismus ebenfalls als ein unteilbares Amalgam aus symbolischen und praxisbezogenen Elementen, was er insbesondere in seiner ersten Arbeit *Psychologie des Rassismus* (1998) darlegt. Rassismus sei Terkessidis zufolge ein dreigliedriger »Apparat«, der sich aus dem Prozess der Rassifizierung, den Ausgrenzungspraxen sowie dem Element der differenzierenden Macht zusammensetzt (vgl. ebd.: 74ff.; Terkessidis 2004: 98ff.). Während durch den *symbolischen Bedeutungsproduktionsprozess* der Rassifizierung (angelehnt an Miles' Terminus »Racialization«) eine Gruppe von Menschen auf Basis ausgewählter Merkmale als ›natürliche‹ Gruppe festgeschrieben wird – wobei Terkessidis hier ebenfalls die Dialektik dieses Vorganges betont (»die *Natur dieser Gruppe* [wird] *im Verhältnis zur eigenen Gruppe formuliert*«, [Terkessidis 1998: 77, Herv.i.O.]) – werden *Ausgrenzungspraxen* von ihm als »praktische Struktur des Rassismus« gefasst (vgl. ebd.: 78). Für Terkessidis sind diese Praxen fester Bestandteil von Rassismus, denn: »Erst dieses Ensemble von Rassifizierung und Ausgrenzungspraxis gewährleistet die ständige Reproduktion von Andersheit.« Grund dafür sei die Tatsache, dass rassistische Vorstellungen über den ›Anderen‹ in Form gesellschaftlich verankerter Wissensbestände nicht lediglich *für sich* existieren. Vielmehr fungieren diese als Erklärungs- und Legitimationsressourcen, welche die praktischen Exklusions-

36 Auch neuere Rassismusdefinitionen aus dem deutschsprachigen Raum berücksichtigen sowohl ideelle als auch praktische Dimensionen des Rassismus. So formulieren etwa Mecheril und Melter, dass »Rassismus als machtvolles, mit Rassenkonstruktionen operierendes oder an diese Konstruktionen anschließendes System von Diskursen und Praxen beschrieben werden kann, mit welchen Ungleichbehandlung und hegemoniale Machtverhältnisse erstens wirksam und zweitens plausibilisiert werden« (2009: 15f.).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

vorgänge innerhalb sozialer Interaktionen und Strukturzusammenhänge symbolisch unterfüttern bzw. einrahmen. Sie bereiten den Ausschluss des ›Anderen‹ ideologisch vor- und nach, wodurch sie Strukturen und Praxen sozialer Unter- und Überordnung stabilisieren. »Im Falle des Rassismus werden Gruppen durch eine institutionelle Praxis objektiviert und sichtbar gemacht, während sich das Wissen dann wieder auf dieses ›Objekt‹ bezieht.« (Terkessidis 2004: 101) Diesen Prozess gegenseitiger Verstärkung veranschaulicht Terkessidis anhand von Objektivations- und Exklusionsvorgängen auf dem Arbeitsmarkt, im Kontext von Nationalität und Staatsbürgerschaft sowie im Bereich der »kulturellen Hegemonie« einer Gesellschaft. Wir wollen auf diese Vorgänge an dieser Stelle lediglich kursorisch eingehen.

Für Terkessidis ist Rassismus ein spezifisch modernes Phänomen, woraus er ableitet, dass sich die gesellschaftlichen Institutionen, in denen sich die Verflechtungen rassistischer Ideen und Praxen besonders gut beobachten lassen, auch typisch moderne Institutionen sein müssen: Der Arbeitsmarkt sei dabei »die primäre Institution des Ausschlusses durch Einbeziehung«, einer spezifischen Ausgrenzungspraxis, die rassifizierte Subjekte erst strukturell integriert, um sie dann etwa von Aufstiegsmöglichkeiten auszuschließen (vgl. ebd.: 101f.). Am konkreten Fall der BRD in den fünfziger und sechziger Jahren schildert der Autor, wie die verbreitete Vorstellung, die ›Gastarbeiter*innen‹ seien dumm, faul oder schlicht ›kulturell anders‹ Erklärungs- und Legitimationsressourcen dafür lieferte, ihnen gleiche Chancen auf gleiche Arbeit und Wohlstand zu verweigern. Jene Ausgrenzungspraxen gingen dabei nicht nur von Arbeitgeber*innenseite aus, vielmehr transzendierten sie das Wirtschaftssystem bis in legislative und juristische Bereiche des Staates hinein. So wurden sie etwa durch arbeitsmarktrechtliche Regelungen wie das Inländerprimat – das heute immer noch gegenüber Nicht-EU-Bürger*innen, sogenannten Drittstaatler*innen Anwendung findet – auch von staatlicher Seite exekutiert.

Der zweite gesellschaftliche Bereich, indem Exklusionsvorgänge gegenüber spezifischen Migrant*innengruppen vollzogen werden, betrifft rechtliche Regulierungen der Staatsbürgerschaft. In Bezug auf Brubaker (1994: 41) erläutert Terkessidis, wie auf Basis bestimmter »kulturelle[r] Idiome« – verbreiteter Denk- und Sprachmuster in Bezug auf Nationalität – Migrant*innen von den Möglichkeiten nationaler Zugehörigkeit ausgeschlossen wurden (vgl. Terkessidis 2004: 102ff.). In Deutschland spielen dabei insbesondere die an der Idee der Blutsverwandtschaft orientierten nationalen ›Wir‹-Narrative sowie das – obwohl mittlerweile weitestgehend liberalisierte und mithin stärker ans Prinzip des Geburtsrechts *Ius soli* angepasste – Staatsbürgerschaftsrecht eine Rolle. Dabei zeigt sich bei Ersterem bis heute, dass Personen mit Migrationserfahrungen, und seien sie nur tradiert, eine fraglose Anerkennung als deutsche Bürger*innen vonseiten eines Großteils der deutschen Bevölkerung verweigert wird (vgl. Foroutan 2010: 10).

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass eine wissenssoziologisch orientierte Rassismustheorie, wie sie etwa von Terkessidis vertreten wird, mit einer rigiden Trennung von Ideen und Praxen, wie Miles sie bevorzugt, nur bedingt kompatibel ist. Wollten die Produktivität von Andersheit, die gesellschaftliche Strukturierungskraft und historische Persistenz des Rassismus analytisch berücksichtigt werden, so muss dieser notwendigerweise als Geflecht, als »Apparat« aus symbolischen und praktischen Elementen verstanden werden. Rassismus funktioniert dabei als Ordnungskategorie

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

gesellschaftlicher Verhältnisse, welche sich in Strukturen der Über- und Unterordnung entfalten (vgl. Rommelspacher 1995). Er stellt einerseits die symbolischen Ressourcen bereit, um Ungleichheitsverhältnisse als normale bzw. erforderliche gesellschaftliche Wirklichkeit zu erkennen und zu rechtfertigen. Andererseits bringt seine praktische Seite jene Wirklichkeit überhaupt erst hervor: durch rechtliche Strukturen, institutionelle Vorgehensweisen, hegemoniale Narrative und individuelle Verhaltensmuster.

Kritisch einwenden lässt sich nun trotz Terkessidis' plausibler Argumentation, dass Inkongruenzen zwischen symbolischen und praktischen Elementen des Rassismus in pluralistischen, postmigrantischen Gesellschaften denkbar und auch empirisch belegt sind. So stellt Hafez (2013a) eine beachtliche Kluft zwischen der systemisch-strukturellen Anerkennung der muslimischen Glaubensgemeinschaft in Deutschland und einer überwiegend negativen medialen und gesellschaftlichen Wahrnehmung fest. Veranschaulichen lässt sich dies anhand von Entwicklungen zur rechtlichen Gleichstellung von Muslim*innen: Auch wenn diese noch längst nicht in allen gesellschaftlichen Bereichen durchgesetzt wurde, lassen sich etwa beim islamischen Religionsunterricht, bei islamischen Feiertagen, Bestattungsriten und der Wohlfahrtspflege zunehmende strukturelle Implementierungen beobachten.[37] Gleichzeitig – wir haben dies in Kapitel 1.2.1 ausführlich dargelegt – sind die Ablehnungswerte innerhalb der nichtmuslimischen Bevölkerung seit Jahrzehnten stabil. Diese Gleichzeitigkeit bzw. Uneinheitlichkeit von symbolisch-ideologischen Ablehnungshaltungen und praktisch-institutionellen Anerkennungsmaßnahmen lassen sich bei einer zu engen konzeptuellen Verknüpfung von rassistischen Ideen und Praxen nur bedingt berücksichtigen. Mit Blick auf das Phänomen des Alltagsrassismus lässt sich dieser Einwand noch weiterführen: Hier sind Inkongruenzen auch auf subjektiver Ebene denkbar, dann etwa, wenn zwischen antimuslimischen Denkweisen und Sprech- bzw. Handlungspraxen Diskrepanzen entstehen. Das Konzept des Alltagsrassismus (vgl. Kap. 2.2.2) trägt dem insofern Rechnung, als dieser sich durchaus auch unbewusst, also ohne kognitiv verankerte, antimuslimische Überzeugungen, entfalten kann. Eine analytische Offenheit gegenüber inkonsistenten Formen rassistischer Alltagskommunikation scheint folglich trotz der grundlegenden Überzeugung von der Verflechtung rassistischer Ideen und Praxen für das Erkenntnisinteresse dieser Arbeit geboten.

Die Macht-Komponente des Rassismus

Abschließend soll auch das dritte Element der Definition von Terkessidis eine Erläuterung erhalten. Sein Begriff der *differenzierenden Macht* verweist auf Foucaults Machtbegriff, der auf die Produktion von Wissen und sozialer Realität durch das Operieren von Diskursen rekurriert. Foucault theoretisiert Diskurse als sozial einflussreiche Aussagesysteme, in und mit denen Wissen produziert wird, etwa durch die Bildung und Verwendung von Kategorien und Typisierungen, die einen erheblichen Einfluss auf das menschliche Denken, Wahrnehmen und Verhalten haben (vgl. Moebius 2009: 431). Diskurse wirken dabei als regelhafte (Sinn-)Apparate zur Herstellung sozialer Realität, in-

37 Maßnahmen zur rechtlichen Gleichstellung von Muslim*innen wurden auf Länderebene sehr unterschiedlich umgesetzt: Eine aktuelle Übersicht liefert das *Handbuch Islam und Muslime* des Mediendienstes Integration (2019: 169–184).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

dem sie »immer mit *Macht* verbunden [sind], nämlich der Macht, Wissen zu produzieren und zu verbreiten« (Hepp 2010: 32f., Herv.i.O.). Foucaults Machtbegriff ist dabei nicht an einzelne Akteur*innen oder Interessengruppen gebunden, wie es z.B. bei marxistisch inspirierten Debatten um den gesellschaftlichen Einfluss multinationaler Konzerne der Fall wäre. Auch ist er nicht an elitäre Positionen oder Ämter gekoppelt. »Macht – so Foucault – *hat vielmehr keinen Ort, sie ist dezentral, still, unscheinbar, aber allgegenwärtig*.« (Joas & Knöbl 2004: 500, Herv.i.O.) Was man als die Sublimität von Macht bezeichnen könnte, die zu allen Zeiten, an allen Orten und stets mit dem Anschein des Vertrauten operiert, zählt zu den Kernideen der Foucaultschen Machttheorie. Ableiten lässt sich aus dieser auch ein spezifisches Subjektverständnis. Thomas zufolge kritisierte Foucault das repressive Machtkonzept klassisch-marxistischer Provenienz und setzt ihm einen produktiven Machtbegriff entgegen (vgl. 2009: 64). Macht sei keine dem Individuum äußerliche Lenkungs- und Kontrollkraft, sondern sie gehe »durch das Individuum hindurch«, indem sie innerhalb und durch seine Praktiken wirke. Das Subjekt werde dabei zwar von Mikroprozessen der Macht diszipliniert – und im frühfoucaultschen Sinne überhaupt erst entworfen –, gleichzeitig sind es die Tätigkeiten des Individuums, durch die sich die Wirkungen von Macht realisieren und mithin sozial folgenreich werden.

Übertragen wir diese Überlegungen nun zurück auf Terkessidis Rassismus-Definition, so wird deutlich, dass mit der Berücksichtigung der Macht-Komponente ein vom individuellen Denken und Handeln abstrahierendes Verständnis von Rassismus postuliert wird. Rassismus ist mithin nicht an subjektive Motivlagen oder kognitive Fehlrationalisierungen gekoppelt, vielmehr wirkt er als spezifisches Machtverhältnis, in dem potentielle Subjektpositionierungen gleich mit angelegt sind. In den Praxen der konkreten Individuen müssen diese sich dann »nur noch« materialisieren, um sowohl individuelle als auch gesellschaftliche Konsequenzen zu zeitigen. Aus diesem Verständnis von Rassismus lassen sich nun sowohl hilfreiche als auch weniger hilfreiche theoretische Rückschlüsse in Bezug auf das vorliegende Forschungsvorhaben ableiten. Hilfreich ist, dass diese Konzeption uns erlaubt, die soziale Positionierung des bzw. der einzelnen Sprecher*in im gesellschaftlichen Gesamtgefüge zu berücksichtigen; Terkessidis spricht in diesem Zusammenhang synonymisch von »Gewalt« und – in Bezug auf Jäger (1996) – von Durchsetzungskraft, die stets mit dem rassistischen Apparat verkoppelt sei (vgl. 1998: 79). Die Macht-Komponente ermögliche es dabei, symbolische Rassifizierungen anhand des sozialen Ortes, den die rassifizierende Person bzw. deren Bezugsgruppe im gesellschaftlichen Gesamtensemble einnehme, zu identifizieren. Terkessidis verweist hier auf Jäger:

> »Nur wenn die Gruppe, die eine andere als minderwertige ›Rasse‹ konstruiert, auch die Macht hat, diese Konstruktion durchzusetzen, kann von Rassismus gesprochen werden. Das heißt, wenn eine untergeordnete Gruppe eine übergeordnete Gruppe als Rasse konstruiert, dann ist das zwar schädlich für die Handlungsfähigkeit dieser untergeordneten Gruppe sowie für die Perspektive einer selbstbestimmten Gesellschaft, kann aber nicht als rassistisch bezeichnet werden, solange sie nicht die Macht hat, ihre Definition und die damit einhergehenden Ausgrenzungspraxen gegen die übergeordnete Gruppe durchzusetzen.« (Jäger 1996: 15)

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Rassifizierungen von Mehrheitsgruppen durch Minderheitenangehörigen liegen folglich außerhalb des rassistischen Machtkomplexes, da letztere über nur wenig Einfluss auf den gesellschaftlichen Diskurs verfügen. Sie können ihre ›Rassen‹-Vorstellungen aufgrund fehlender Zugänge (konkret: politische Ämter, Medien, zivilgesellschaftliche Schlüsselpositionen) kaum durchsetzen. Daraus lässt sich nun schlussfolgern, dass zur Realisierung antimuslimisch-rassistischer Bedeutungsproduktionen die soziale Zugehörigkeit zu einer nichtmuslimischen, ›weißen Gruppe‹, einer dominanten »Mehrheit« notwendig ist.

In dieser Schlussfolgerung liegt nun aber gleichzeitig auch die Gefahr eines essentialistischen Kurzschlusses – und damit ein weniger hilfreicher theoretischer Rückschluss der Apparat-Definition: die Annahme nämlich, dass Individuen aufgrund ihrer sozialen Positionierung (nichtmuslimisch, ›weiß‹, ohne eigene oder tradierte Migrationserfahrungen) zwangsläufig einen rassistischen Blick auf den ›muslimischen Anderen‹ entwickeln müssten. Die Frage nach dem subjektiven Gestaltungsspielraum für subversive Abweichungen und widerständige Aneignungen hegemonial-rassistischer Ideologien leitet sich daraus unmittelbar kritisch ab. Für die theoretische Verortung der vorliegenden Arbeit ist dies eine zentrale Frage. Weil an sie diverse andere theoretische Implikationen geknüpft sind, wollen wir sie an späterer Stelle ausführlich erörtern – dort, wo auch das Phänomen des ideologischen Dilemmas (Billig et al. 1988) sowie das Konzept der lebensweltlichen Aneignung (Hall 2001) eine detaillierte Diskussion erfahren.

Zusammenfassung & Verknüpfung

Miles möchte in seinem Begriffsverständnis rassistische Ideologien klar von diskriminierenden Ausgrenzungspraxen trennen. Ein Blick auf andere Rassismusdefinitionen sowie die Tatsache, dass gesellschaftlich verankerte rassistische Wissensbestände überaus persistent sind – gerade, weil sie mit Ungleichheitsstrukturen und -praxen funktional verflochten sind –, zeigt uns jedoch, dass Miles' Begriffsverständnis der Gefahr repräsentationaler Verkürzungen unterliegt. Wir haben in diesem Kapitel daher für eine zusätzliche theoretische Erweiterung argumentiert, deren Fluchtpunkt ein Rassismusverständnis ist, dass die Verflechtung rassistischer Ideen und Praxen herausstellt. Diese Verflechtung zeigt sich sowohl auf verschiedenen gesellschaftlichen Ebenen – strukturell und institutionell – sie realisiert sich aber auch in den Alltagspraktiken einzelner Gesellschaftsmitglieder. Gerade letzteres ist es ja, was die vorliegende Arbeit in Gestalt alltagsdiskursiver Praxen besonders interessiert.

Jener theoretischen Erweiterung haben wir uns nun zunächst über ein neo-marxistisches Ideologieverständnis angenähert, wie es sich in Halls Rassismusverständnis argumentativ entfaltet: Ideologie ist hier keine repressive Doktrin einer herrschenden Klasse, sondern steht für Interpretationsrahmen, Konzepte, Kategorien und Denkbilder, die von verschiedenen Alltagsakteur*innen[38] eingesetzt werden, um sich die soziale Welt erklärbar zu machen. Deren Bedeutungsproduktionen finden in konkreten historischen Situationen statt; sie sind sowohl von der sozialen Positionierung der sprechenden Person als auch von den zeitlichen und lokalen Umständen geprägt. Sie finden

38 Die Begriffe Alltagsakteur*innen, Leute und »ordinary people« werden synonym verwendet.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

innerhalb *spezifischer gesellschaftlicher Kontexte* statt und werden *aktiv vom Subjekt realisiert* (auf den Begriff der lebensweltlichen Aneignung, der diesen Aspekt noch einmal im Detail herausarbeitet, werden wir später ausführlich eingehen). Trotz ihres alltagspraktischen Charakters haben rassistische Ideologien in Form gesellschaftlich verankerter Wissensbestände einen dominanten Charakter. Sie sind weit verbreitet, gelten als plausibel und unproblematisch und werden im Alltagshandeln der Leute stetig reproduziert. Gramscis Hegemonie-Konzept zeigt sich als aufschlussreich, um diesen Aspekt symbolischer Vorherrschaft zu verstehen. Hegemoniale Vorstellungen über den ›Anderen‹ werden dabei nicht top-down erzwungen, sondern sie basieren auf impliziten Konsensen und erlangen insbesondere über ihre Plausibilität praktische Zustimmung. Diese Plausibilität ergibt sich aus einer weiteren wesentlichen Eigenschaft von Rassismus: aus dessen Apparat-Charakter, in dem sich *symbolische* Elemente (Rassifizierung) mit *praktischen* Elementen (Ausgrenzungspraxen) *funktional verbinden*. Indem rassistische Bedeutungsressourcen eingesetzt werden, um strukturelle Ungleichheiten zu erklären, liefern sie plausible Antworten auf empirisch beobachtbare Phänomene. Die Frage, warum Schüler*innen mit Migrationserfahrungen in Gymnasien unterrepräsentiert sind, lässt sich so »einleuchtend« mit deren kulturell-begründeten Sprachdefiziten erklären. Dies wiederum rechtfertigt eine weniger aktive Förderung jener Schüler*innen in den Bildungsinstitutionen – eine fatales *Perpetuum mobile*, indem rassistische Ideen und Praxen stabilisierend ineinandergreifen und den rassistischen Apparat am Laufen halten. Deren Verbindung muss jedoch gleichzeitig eine gewisse Durchlässigkeit unterstellt werden: So sind in der empirischen Wirklichkeit auch Diskrepanzen zwischen ideologischen Überzeugungen und praktischen Realisierungen (auf gesellschaftlicher sowie subjektiver Ebene) denkbar. In diesem Zusammenhang ist die *Macht*-Komponente ein wichtiges letztes Kriterium, da diese auch die sozialen Verortungen der Sprechenden heuristisch einbindet. Rassifizierende Bedeutungsproduktionen können mit ihr erst dann als rassistisch identifiziert werden, wenn diese von Vertreter*innen einer dominanten gesellschaftlichen Gruppe in Bezug auf eine untergeordnete Gruppe artikuliert werden.

2.1.3 Im Fokus: Antimuslimischer Rassismus

Die vorliegende Arbeit widmet sich der Frage, wie ein antimuslimisch-rassistisches Wissen, welches ›weißen‹, nichtmuslimischen Personen in modernen, postmigrantischen Gesellschaften ideologisch zur Verfügung steht, in subjektive Diskurspraxen der alltäglichen Lebenswelt übersetzt und dort reproduziert, modifiziert oder in Frage gestellt wird. In der bisherigen theoretischen Konzeptdiskussion konnte geklärt werden, was unter dem Phänomen Rassismus zu verstehen ist und warum es sinnvoll ist, Rassismus nicht lediglich als Einstellung, sondern als komplexen *Apparat* zu konzeptualisieren. Dieses Kapitel nun widmet sich der Aufgabe, den allgemeinen Rassismusbegriff zu spezifizieren, und zwar derart, dass er dem vorliegenden Forschungsinteresse an antimuslimischen Diskurspraxen gerecht wird. Wir wollen dies in vier Schritten tun: Erstens gilt es, einige *historische Vorläufer* heutiger antimuslimischer Zuschreibungen zu identifizieren, um damit dann, zweitens, auf die zeitlichen Kontinuitätslinien antimuslimischer Wissensbestände hinzuweisen. Dreh- und Angelpunkt ist hier das Kon-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zept des *Orientalismus*, wie es von Said (1994) in seinem gleichnamigen Werk entwickelt wurde. Anschließend werden verschiedene *aktuelle Begriffsbestimmungen* diskutiert, die sich – mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen – alle bemühen, generalisierende Zuschreibungen an ›Muslim*innen‹ und ›den Islam‹ konzeptuell einzufangen. Daraus geht im vierten Teilkapitel eine Definition des Phänomens *antimuslimischer Rassismus* hervor, mit der im Rahmen dieser Arbeit operiert werden soll. Diese setzt die bisherige Konzeptdiskussion insofern fort, als sie die wesentlichen Merkmale des rassistischen Apparats auf ›Muslim*innen‹ als *rassifizierte Andere* überträgt.

Rassismen, das haben wir oben bereits gesehen, sind stets räumlich wie zeitlich bestimmt; ihre Objekte, inhaltliche Ausgestaltung und rhetorisch-argumentativen Formen sind von historischen und gesellschaftlichen Verhältnissen beeinflusst. Gleichzeitig werden Wissensbestände durch Sozialisationsprozesse und Mediendiskurse tradiert. Sie werden nicht innerhalb jeder Generation neugeschaffen, sondern knüpfen an bestehende gesellschaftliche Wissensvorräte an.[39] Vor diesem Hintergrund scheint es sinnvoll, sich zunächst mit jenem historischen Symbolfundus zu beschäftigen, aus dem auch heute noch kollektive und verandernde Zuschreibungen an ›Muslim*innen« entlehnt sind. Das erste Teilkapitel widmet sich daher dem Wissensphänomen *Orientalismus*, welcher als zentrale Referenzfolie heutiger antimuslimischer Diskurse zu verstehen ist.

Historische Vorläufer

Betrachten wir zunächst die historischen Vorläufer derzeitiger Ressentiments gegenüber ›dem Islam‹ und ›Muslim*innen‹ lassen sich verschiedene Quellen finden, auf die hier nur kursorisch eingegangen werden kann.[40] So habe laut Naumann »das problematische Verhältnis der Europäer gegenüber der islamischen Religion und der islamischen Welt eine historische Tiefendimension«, die für die fortdauernde Konstruktion ›des Islams‹ als Gegenbild des christlichen ›Westens‹ verantwortlich sei (vgl. 2010: 19). Zu dieser gehört ganz wesentlich die Entstehung der islamischen Religion und deren rasche Expansion im 7. Jahrhundert – über weite Teile der *bis dato* christlich dominierten Weltregionen Syriens, Palästinas und des südlichen Spaniens hinweg – die in den Augen der christlichen Staatskirche eine Bedrohung sowohl in machtpolitischer wie in theologischer Hinsicht bedeutete (vgl. ebd.: 20f.; s.a. Said 1994: 59f.). Da sich das Christentum als exklusive und »wahre« Religion verstand, wurden Andersgläubige als Feind*innen betrachtet: Für ›Muslim*innen‹ fand man in mittelalterlich-christlicher Tradition entsprechend abfällige Bezeichnungen wie »Heiden« oder »Häretiker« (vgl. Bühl 2017: 85ff.). Um Imaginationen von der ›muslimischen Gefahr‹ gesellschaftlich zu verbreiten und so auch die eigenen Kriegshandlungen im Rahmen der Kreuzzüge zu rechtfertigen, wurden »Bilder über den abscheulichen Gegner konstruiert«, die neben exotisierenden Darstellungen vom sinnlichen Orient die damaligen Vorstellungswelten dominierten (vgl. Attia 2009a: 72; s.a. Rodinson 2002: 8). Entsprechend ist auch die »Vormarsch-Metapher« bereits seit Jahrhunderten fester Bestandteil der ›westlichen‹

39 Vgl. Kap. 2.2, in dem eine wissenssoziologische Fundierung des Rassismusbegriffs vorgenommen wird.

40 Die zitierter Literatur bietet Gelegenheit zur vertiefenden Lektüre.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Wahrnehmung ›des Islams‹, die in regelmäßigen Konjunkturen und verschiedenen politischen Konstellationen neu entfacht wurde und wird (vgl. Naumann 2010: 22). Etwa im Zuge der Eroberung Konstantinopels durch die Osmanen im 15. Jahrhundert, die »das Byzantinische Reich bis auf einige Restposten, die nur noch wenige Jahrzehnte Bestand haben sollten, nach fast einem Jahrtausend von der politischen Landkarte« entfernte (Höfert 2010: 62). Oder im Rahmen des zweiten Golfkrieges, als die Offensive gegen den Irak von US-amerikanischer Seite als »Operation Wüstensturm« bezeichnet wurde (vgl. Naumann 2010: 22).

Innerhalb des christlichen Glaubens war es jedoch nicht nur die römisch-katholische Kirche, sondern auch der aufstrebende Protestantismus, der ›den Islam‹ als Feindbild entdeckte, sich von diesem abgrenzte und so die eigenen religiösen Überzeugungen legitimierte. Prototypisch stehen dafür Luthers sogenannte »Türkenschriften«, in denen der Reformator ›die Türken‹ als »Antichristen« und Irrgläubige diffamierte (vgl. Bühl 2017: 92). Das neue Medium des Buchdrucks erleichterte die Verbreitung jenes Feindbilds erheblich und trug dazu bei, die »Türkengefahr«[41] als allgegenwärtig zu präsentieren (vgl. Höfert 2010: 63).

Neben diesen das Mittelalter und die frühe Neuzeit dominierenden antimuslimischen Imaginationen und konkurrenzorientierten Beziehungen, gab es jedoch auch positive Bezüge und kooperative Konstellationen des gegenseitigen Austausches und Interesses (vgl. Attia 2009a: 71f.). Hafez spricht hier auch von einer »Kongruenz zwischen islamischer und westlicher Welt« (1997: 16). Während der jahrhundertewährenden Herrschaft arabischer Dynastien und, diese ablösend, der türkischen Osmanen, wurden maßgebliche intellektuelle Errungenschaften auf muslimischer Seite getätigt, von denen das nichtmuslimische Europa bis heute profitiert (s.a. Churchill 2011: 20ff.). Naumann fasst zusammen:

> »Europa verdankt dieser Epoche und diesem Kulturraum erheblich mehr als es sich heute eingesteht: durch Muslime lernte man die Schriften der griechischem [!] Philosophen, Mediziner und Mathematiker kennen, die vielfach nur in den arabischen Bibliotheken zu finden waren, und die in der arabischen und persischen Philosophie breit rezipiert wurden. Durch arabische Mathematiker vermittelt, lernte Europa zum Beispiel die Logarithmen kennen oder die Null, eine Errungenschaft der indischen Mathematik, die es viel leichter machte, schwierige Rechenoperationen durchzuführen. Dazu kamen Wissenschaften wie Astronomie und Medizin. Auch die Erkenntnis, dass man Kranke in speziellen Häusern pflegen und heilen kann […] kam aus dem arabischen Orient, dazu empirische Verfahren in der Wissenschaft, die soziologische Analyse von Gesellschaftssystemen, Kunst und Architektur und natürlich die Luxusgüter der weiten Welt […]« (2010: 27).

Attia zufolge waren die Beziehungen zwischen islamischen und christlichen Gesellschaften gegen Ende des Mittelalters vielschichtig, die Bilder über ›den Orient‹ durchaus ambivalent. Neben diffamierenden Imaginationen gab es anerkennende Diskur-

41 Höfert zufolge dominierte zwischen dem 15. und 18. Jahrhundert die Bezeichnung »Türken« als Generalbegriff für ›Muslim*innen‹. Im Rahmen einer »postulierten heilsgeschichtlichen *Türkengefahr* [wurde er] als ein pejorativer Gegenbegriff zu den *Christen* gebraucht« (2010: 62f., Herv.i.O.).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

se – insbesondere in Bezug auf arabische Philosophen wie Avicenna (Ibn Sina) – die bis in die Aufklärung hineinreichten (vgl. 2009a: 72). Im Zuge des aufkommenden Kolonialismus und Imperialismus und der Entwicklung wissenschaftlicher Rassentheorien seien jene wertschätzenden und kooperativen Perspektiven jedoch zunehmend in den Hintergrund geraten.

Dabei lassen sich innerhalb dieser historischen Verschlechterung des öffentlichen Islambildes durchaus bedeutsame diskursive Schwankungen erkennen (vgl. Hafez 2002b: 235ff.). Betrachtet man neuzeitliche Entwicklungen, lassen sich diese insbesondere an veränderten Medienberichten vor und nach der Iranischen Revolution 1978/79 ablesen. So zeichnet Hafez anhand von Pilgerfahrtberichten nach, wie sich das Thema Islam von einem medialen Nischendasein – verhandelt wurden v.a. religiöse und praktische Fragen des Pilgerns – nach den Revolutionsereignissen zu einem politisierten Reizthema entwickelte, das zudem deutlich mehr mediale Aufmerksamkeit erfuhr (vgl. ebd.: 236f.). Im Fokus standen nun v.a. politische Begleiterscheinungen wie Unruhen, gewaltvolle Übergriffe und religiöser Extremismus. Während noch in den fünfziger und sechziger Jahren »ein positiv-exotisches Orientbild von höfischer Pracht und Sinnlichkeit vorherrschte, das sich am Schah von Persien und seiner Frau Farah Diba orientierte« (Hafez 1997: 21), wurde ›der Islam‹ im Zuge des Revolutionsgeschehens und weiterer politischer Entwicklungen[42] zunehmend als Bedrohung angesehen. Dennoch kam es danach wiederholt zu Phasen differenzierterer Berichterstattung – genauer zu »Strömungsdebatten«, wie sie sich etwa im Rahmen der Rushdie-Affäre, der Kontroverse um die Orientalistin Annemarie Schimmel oder im Karikaturenstreit um die satirische Darstellung des Propheten Mohammed entfalteten (vgl. Hafez 2010: 108) –, begünstigt durch die in der deutschen Presselandschaft divergierenden weltanschaulichen Blattlinien (vgl. Hafez 2002b: 238). Hafez plädiert aus diesem Grund für eine genaue empirische Betrachtung von Mediendiskursen, die aufgrund ihrer Funktion als Beobachtungsinstanz politisch-gesellschaftlicher Entwicklungen stets auch empfänglich für symbolisch-ideologische Schwankungen und (punktuelle) Zeitgeistveränderungen sind.

Die oberen Ausführungen zeigen, dass antimuslimische Vorstellungen kein Phänomen jüngster politischer Gegenwart sind, sondern im Grunde seit den Anfängen der islamischen Religion existierten. Während diese sich im christlich dominierten Europa aus einer *Melange* aus theologischen und machtpolitischen Argumentationen und Begründungen zusammensetzen, wurden sie während der europäischen Kolonialisierung weiter Teile des Mittleren Ostens, Asiens und Nordafrikas von einer strategischen Wissensproduktion begleitet, für die Said den Begriff des *Orientalismus* wählte.

Orientalismus

Die vom palästinensisch-US-amerikanischen Literaturwissenschaftler Edward W. Said 1978 veröffentliche Studie *Orientalism* zählt zu den Pionierarbeiten im Bereich der rassismuskritischen Diskursanalyse und gilt zudem als das Gründungsdokument postkolonialer Theorie (vgl. Castro Varela & Dhawan 2015: 96). Ihr Thema ist die Unterwer-

42 Hafez nennt beispielhaft die »arabische Haltung zu Israel, der Suez-Krieg, Gamal Abdel Nassers (1918–1970) Arabischer Sozialismus, der palästinensische Terrorismus, die Erdölkrise« (1997: 21).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

fung, Ausbeutung und Beherrschung des ›Orients‹ durch die Kultur- und Theoriearbeit ›westlicher‹ Wissens- und Kulturschaffender, wobei der ›Orient‹ nicht nur erforscht und beschrieben, sondern vom ›westlichen‹ Betrachter als sein kulturelles Gegenbild praktisch erschaffen wird (vgl. Attia 2009a: 11). Für ein historisches Verständnis des antimuslimischen Rassismus liefern Saids Analysen die Basis, auf der »die Essentialisierung des Islams und der Machtanspruch in der Aneignung von und der Auseinandersetzung mit der ›fremden Kultur‹ der ›Muslime‹ im ›Orient‹ als zentrale Topoi« kritisch diskutiert werden können (Attia 2009b: 151). Saids Zielstellung war es, *Orientalismus* als orchestrierte Projektion ›westlicher‹ Imaginationen über den ›Orient‹, als Spielfeld strategischer Wissensproduktion und imperialistischer Dominanzansprüche herauszuarbeiten.[43] Dabei geht er detailliert auf dessen verschiedene Erscheinungsformen, Funktionsweisen und diskursiv-institutionelle Verflechtungen ein. Unter Orientalismus versteht er einerseits die wissenschaftlichen Tätigkeiten sämtlicher Personen, die sich in akademischen Zusammenhängen mit dem ›Orient‹ befassen, darunter etwa Anthropolog*innen, Soziolog*innen, Philolog*innen.[44] Zudem, und konzeptuell weiter gefasst, begreift er ihn als spezifischen »style of thought based upon an ontological and epistemological distinction made between ›the Orient‹ and (most of the time) ›the Occident‹« (1994: 2). Dieser Denkstil wird von all jenen Kunstschaffenden, Theoretiker*innen, Ökonom*innen etc. aufgenommen und reproduziert, die die Dichotomisierung von ›Osten‹ und ›Westen‹ zum Ausgangspunkt ihrer Arbeiten nehmen.[45] Die dritte Bedeutung von Orientalismus enthält eine historische und materielle Konkretisierung; Said setzt hier den »groben Anfangspunkt« orientalistischer Praxis ans späte Ende des 18. Jahrhunderts – in eine Zeit, in der sich koloniale Unterwerfungen zum ersten Mal mit der rationalistischen Wissensproduktion der Aufklärung überschnitten, was sich, wie wir oben bereits gesehen haben, auch auf die Entstehung der ersten Rassentheorien prosperierend auswirkte.

> »Taking the late eighteenth century as a very roughly defined starting point Orientalism can be discussed and analyzed as the corporate institution for dealing with the Orient – dealing with it by making statements about it, authorizing views of it, describing it, by teaching it, settling it, ruling over it: in short, Orientalism as a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient.« (Ebd.: 3)

---

43 Eine pointierte Zusammenfassung dessen, was Orientalismus als Wissenssystem und Herrschaftspraxis leistet, findet sich im Zusammenhang mit Saids Analyse der *Description de l'Égypte*, einer mehrbändigen Anthologie über Ägypten, die im Zuge von Napoleons Ägyptenfeldzug von einer Delegation von über 160 Wissenschaftler*innen angefertigt und zwischen 1809–1828 veröffentlicht wurde (vgl. Said 1994: 86).

44 Als ›Orientalist*innen‹ wurden zunächst europäische Geisteswissenschaftler*innen bezeichnet, die zwischen 1780–1830 den indischen Kontinent bereisten, um dort kulturelle und religiöse Praktiken zu studieren. Schnell griff dabei eine Faszination am ›Orient‹ um sich, die nicht zuletzt durch die These, der Ursprung der europäischen Sprachen liege im Sanskrit, entfacht wurde (vgl. Castro Varela & Dhawan 2015: 98).

45 Aufgrund der disziplin- und genreübergreifenden Auseinandersetzung mit dem ›Orient‹ untersuchte Said nicht nur wissenschaftliche Arbeiten, sondern auch journalistische und literarische Texte, politische Traktate, Reiseberichte, religiöse sowie philologische Studien (vgl. Said 1994: 23).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Das diskursive »Schlüsselmanöver« des Orientalismus stellt dabei das *Othering* dar: »Ein komplexer Prozess des Fremd- und Different-Machens, der über eine dualistische Logik funktioniert, an dessen Ende die ›Anderen‹ vis-à-vis dem ›abendländischen Selbst‹ stehen.« (Castro Varela & Dhawan 2007: 31) Dabei gehört es zu den zentralen Merkmalen des orientalistischen Diskurses, dass das *orientalisierte Subjekt* abwesend ist (vgl. Said 1994: 208). Indem ihm im Orientalismus Subjektivität und Individualität abgesprochen werden, wird es nicht nur objektiviert, depersonalisiert und zum Schweigen gebracht. Die dialektische Logik des *Othering* stabilisiert zudem auch die autoritäre Position der Orientalist*innen bzw. jener Personen, die sich orientalistischer Diskurse bedienen. Somit kann über den ›Orient‹ gesprochen werden, es kann eine Expertise proklamiert werden, ohne dass diese durch Interventionen der orientalisierten Subjekte in Frage gestellt werden kann. Schulze spricht in diesem Zusammenhang von der »Konstruktion eines okzidentalen Elitebewusstseins« (2007: 50).[46] Prozesse des *Othering* operieren nun einerseits innerhalb der Systematik dichotomer Attribuierungen: Wo der ›Orient‹ als rückständig entworfen wird, kann sich der ›Okzident‹ als emanzipiert und zivilisiert inszenieren, womit er gleichsam auch die gewaltvolle Beherrschung von Territorien innerhalb des ›Orients‹ legitimiert (vgl. Castro Varela & Dhawan 2015: 104). Andererseits ist der orientalistische Diskurs nicht auf ein spezifisches Set inhaltlicher Aussagen festgelegt, vielmehr manifestiert sich in ihm »eine spezifische Prozedur der Interpretation anderer und eigener kultureller Traditionen« (Schulze 2005: 49). Kulturen werden dabei – ganz im Gegensatz etwa zu praxeologischen Konzepten, die Kultur als symbolische Dimension alltäglicher Praxen innerhalb gesellschaftlicher Konstitutionsprozesse begreifen (vgl. Hillebrandt 2009: 384) – als homogene, territorial gebundene und attributiv fixierte Räume verstanden.[47]

Jene Interpretationsprozeduren sind nun keinesfalls rein symbolischer Natur. Beim Orientalismus geht es nicht lediglich darum, sich die vermeintliche ›Fremdheit‹ des ›Anderen‹ sinnhaft aufzuschlüsseln und erklärbar zu machen – orientalistische Repräsentationen sind, mit anderen Worten, nicht unschuldig. Sie sind in hohem Maße strategisch und mit Institutionen und Praxen der politischen, wirtschaftlichen, militärischen sowie körperlichen Beherrschung eng verflochten.[48] Dabei wurde das durch die Erforschung des ›Orients‹ produzierte autoritäre Wissen, Castro Varela und Dhawan zufolge, stets zu Zwecken kolonialer Herrschaftsstabilisierung instrumentalisiert: Es entstand »ein Wissensarchiv, welches die westliche, kulturelle, ökonomische und militärische Dominanz über den Orient konsolidieren hilft« (2015: 97).

---

46 Said zufolge ist die Idee von einer überlegenen europäischen Identität die zentrale Komponente des Orientalismus, die sich in verschiedenen Konstellationen der Über- und Unterordnung realisiert: »In a quite constant way, Orientalism depends for its strategy on this flexible *positional* superiority, which puts the Westerner in a whole series of possible relationships with the Orient without ever losing him the relative upper hand.« (1994: 7, Herv.i.O.)

47 Schulze zufolge sei es die »Verdinglichung von Kultur, die mit einer Essentialisierung des Islam einhergeht«, die für Said »den Kernpunkt des Orientalismus« ausmache (2007: 49).

48 Ganz konkret zeigen sich diese Verflechtungen etwa anhand der Tatsache, dass einige ›Orientexpert*innen‹ und Autor*innen der Texte, die Said untersuchte, selbst als Administrator*innen und Berater*innen der Kolonialmächte tätig waren (vgl. Castro Varela & Dhawan 2015: 99).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Schauen wir nun insbesondere auf die Repräsentation ›des Islams‹ innerhalb orientalistischer Diskurse, so zeigen die Analysen Saids, dass hier ebenfalls Generalisierungen, Essentialisierungen und evaluative Herabsetzungen dominierten. So wurden islamische Glaubenspraktiken enthistorisiert und hypostasiert, indem das politische und soziale Leben von ›Muslim*innen‹ als von einem totalitären Islam dominiert galt (vgl. Said 1994: 235ff.). ›Muslimische‹ Gesellschaften wurden mit der Öde des arabischen Hinterlandes metaphorisch gleichgesetzt, ›Muslim*innen‹ als pseudo-religiöse Barbar*innen dargestellt, deren Religion an die Größe und Strahlkraft des europäischen Christentums nicht heranreiche. Die arabische Bevölkerung, Ziel der ethnographischen Unternehmungen vieler Orientalist*innen, wurde als arbeitsscheu, hedonistisch und misslaunig beschrieben. Die feste Überzeugung der Forscher war es dabei, dass kein orientalisiertes Subjekt sich selbst so gut verstehen könne, wie er selbst es kann (vgl. ebd.: 239). Dieser Überzeugung inhärent ist ein essentialistisches Verständnis von Zivilisationen, die als geschlossene, voneinander isolierte Einheiten gedacht wurden, deren Kulturen aus einem festen Wertekanon bestünden (vgl. Lockman 2004: 9). Die ›westliche‹ Zivilisation wurde auf dieser Grundlage mit den Schlüsselwerten Freiheit, Rationalität, Fortschritt und Rechtstaatlichkeit assoziiert und als einzigartig und überlegen begriffen, während islamische Gesellschaften in identitätsstiftender Kontrastierung als despotisch, rückständig, traditionell und primitiv galten (vgl. ebd.: 57f.).

Said war sich der Notwendigkeit, rassistische Diskurse in ihrer raumzeitlichen Verortung zu analysieren, bewusst. Entsprechend unterschied er in seiner Studie zwischen verschiedenen Orientalismen; die imperiale Geschichte Frankreichs und Großbritanniens stellt er der »neokolonialen US-amerikanischen Geopolitik« gegenüber (vgl. Castro Varela & Dhawan 2015: 99). In Bezug auf die Situation in Deutschland – die Said aus methodischen Selektionsgründen ausspart (vgl. 1994: 17) – stellte sich in der Rezeption seiner Arbeit die Frage nach der Transferierbarkeit seiner Erkenntnisse. Verschiedene Untersuchungen stimmen jedoch darin überein, dass Saids Thesen – insbesondere sein Konzept des *Othering* als zentrale Prozedur der Fremdmarkierung (›Andere‹) und Identitätsstiftung (›Selbst‹) – auch für andere europäische Gesellschaften Gültigkeit besitzen (vgl. Attia 2009b: 152; Schulze 2007: 50).

Aufgrund der umfassenden und rücksichtslosen Kritik Saids an einer ganzen Forschungstradition, ist es wenig verwunderlich, dass seine Arbeit ihrerseits auf Kritik und Gegenwehr stieß.[49] So wurden etwa seine Aussagen, 1) der ›Westen‹ habe den ›Orient‹ gezielt und absichtlich unterworfen, 2) sämtliches orientalistische Wissen sei von imperialistischen Zielen durchwoben und 3) eine wahre Repräsentation des ›Orients‹ als Korrektur des verzerrten Orientbildes sei *de facto* unmöglich, scharf diskutiert (vgl. Castro Varela & Dhawan 2007: 34). Said wurde immer wieder selbst ein dualistisches Denken vorgeworfen, das kritische Auseinandersetzungen innerhalb arabischer bzw. islamischer Gesellschaften mit orientalistischen Texten ebenso ausblende (vgl. Ahmad 1994: 172f.), wie Unrechtshandlungen vonseiten orientalisierter Subjekte etwa im Kontext nationaler Unabhängigkeitsbewegungen. ›Der Westen‹ selbst werde in *Orientalism*

49 Eine besonders vehemente Debatte, die mitunter die Sphäre sachlicher Auseinandersetzungen durchbrach, lieferten sich der Historiker und Orientalist Bernhard Lewis und Edward Said in der *New York Times Review of Books*: Lewis 1982, Said 1982.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

auf homogenisierende Weise als monolithisches Feindbild inszeniert, die Heterogenität innerhalb und zwischen verschiedenen national-gerahmten Orientalismusdiskursen ignoriert (vgl. Castro Varela & Dhawan 2007: 37).

Wir fassen zusammen: Trotz der überaus kontroversen Rezeption von *Orientalism*, stellen insbesondere die Interpretationsprozeduren, die Said im Konzept des *Othering* herausarbeitet, für die vorliegende Arbeit einen theoretischen Erkenntnisgewinn dar. Diese sind insbesondere für die Spezifizierung des antimuslimischen Rassismus aufschlussreich, denn sie verdeutlichen, dass die Kernelemente des Rassismus – 1) die Essenzialisierung einer Gruppe als ›natürliche‹ Gruppe, 2) die Dialektik dieses Konstruktionsprozesses durch die (implizite) Bestimmung des ›Eigenen‹ 3) die Verflechtung dieser symbolischen Bedeutungsproduktionen mit praktischen Ausgrenzungs- bzw. Beherrschungsvorgängen sowie 4) das machtvolle Wirken rassistischer Diskurse, das sich nicht zuletzt in ihrer hegemonialen Stellung innerhalb ›westlicher‹ Gesellschaften und Öffentlichkeiten zeigt – auch innerhalb orientalistischer Wissensbestände operieren. Mehr noch, die orientalistische Wissensproduktion kann als historischer Vorläufer und akademischer Wegbereiter für antimuslimische Deutungsmuster verstanden werden, wie sie heute in skandalisierenden Mediendiskursen über die Gewaltaffinität ›des Islams‹, in negativ-schematischen Hollywood-Fiktionalisierungen über arabische Fundamentalist*innen oder eurozentrischen Geschichtsdarstellungen in Schulbüchern Anwendung finden.

Konzeptdebatten: Islamophobie, Islamfeindlichkeit, antimuslimischer Rassismus

Bevor wir den Begriff des antimuslimischen Rassismus konzeptuell einführen, sollen zunächst die aktuellen Konzeptdebatten um die adäquate Bezeichnung rassistischer Äußerungsformen in Bezug auf ›Muslim*innen« und ›den Islam‹ reflektiert werden. Ziel ist es, den hier präferierten Begriff des antimuslimischen Rassismus von anderen Begriffsbestimmungen konzeptuell abzugrenzen. Damit sollen nicht nur die Entscheidungshintergründe transparent gemacht, sondern v.a. die konzeptuellen Vorteile des Begriffs antimuslimischer Rassismus in Bezug auf das vorliegende Erkenntnisinteresse herausgestellt werden.

Ein Blick auf die Forschungslandschaft zum Phänomen der Negativwahrnehmung, Ungleichbehandlung und strukturellen Benachteiligung von ›Muslim*innen‹ macht unverzüglich deutlich, dass hier verschiedene Begriffsbestimmungen im Umlauf sind: Islamophobie, Islamfeindlichkeit, Muslimfeindschaft, antimuslimischer Rassismus, nicht zuletzt auch die allgemeineren Begriffe der Xenophobie oder ›Fremdenfeindlichkeit‹. Diese terminologische Uneinheitlichkeit scheint kein deutschsprachiges Spezifikum zu sein. So findet sich etwa im britischen *Runnymede Trust Report* (1997) die Bezeichnung *Islamophobia*, welche dort erstmalig[50] verwendet wurde und nicht zuletzt aufgrund ihrer detaillierten Operationalisierung weithin Beachtung fand. Islamophobie wird hier verstanden als »unfounded hostility towards Islam«. Dabei werden ihr, trotzdem sie als spezifische Form des Vorurteils (»anti-Muslim prejudice«) gefasst wird, auch praktische und strukturelle Dimensionen zugewiesen. So umfasse

50 Als Neologismus trat der Begriff in den 1970er Jahren erstmalig in Erscheinung (vgl. Rana 2007: 148).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Islamophobie auch »the practical consequences of such hostility in unfair discrimination against Muslim individuals and communities, and […] the exclusion of Muslims from mainstream political and social affairs« (ebd.: 4). Individuelle und strukturelle Phänomenfacetten werden hier folglich zusammengedacht.

Trotzdem diverse anglophone Arbeiten den Islamophobie-Begriff verwenden (u.a. Gottschalk & Greenberg 2008; Cesari 2013; Bleich 2011), wobei deren Einsatz keinesfalls einheitlich erfolgt, gibt es auch kritische Stimmen: So plädiert etwa Halliday dafür, Islamophobie durch den Terminus *Anti-Muslimism* zu ersetzen, da heutzutage nicht ›der Islam‹, sondern ›Muslim*innen‹, insbesondere auch in Gestalt von Migrant*innen, als Feindbild dienten (vgl. 1999: 898). Es gehe mithin nicht primär um die Verunglimpfung einer Kultur oder eines Glaubens, sondern um Diskriminierungspraxen gegen konkrete Personen. Darüber hinaus suggeriere das Islamophobie-Konzept, dass es lediglich »einen Islam« gebe und verstelle so den Blick auf die innerislamische Diversität; kritische Debatten über theologische sowie religionspraktische Fragen würden zudem pauschal dem Verdacht impliziter Feindseligkeit ausgesetzt (s.a. Hafez 2011: 39; Malik 2005). Der *Runnymede*-Think Tank hat in seinem jüngst veröffentlichten Report (2017) auf diese kritischen Einwände reagiert und als Konsequenz seinen Islamophobie-Begriff stärker an ein rassismustheoretisches Verständnis angepasst. Dessen justierte Variante berücksichtigt damit stärker die praktischen und strukturellen Diskriminierungs- und Ausschlussprozesse und rückt den Aspekt vormalig betonter »unbegründeter Feindlichkeit« in den Hintergrund.[51]

Betrachten wir die Begriffsverwendungen im deutschsprachigen Forschungsdiskurs, so lassen sich Attia zufolge den kursierenden Konzepten – trotz ihrer konzeptuellen Übergänge und Schnittmengen – jeweils unterschiedliche theoretische Implikationen zuordnen. In ihrer Diskussion fokussiert sie auf die prominenteren Konzepte des antimuslimischen Rassismus (aus dessen Perspektive sie ihre Kritik entwickelt) sowie die im Konzept der Gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit (*GMF*) verwendeten Begriffe *Islamophobie* und I*slamfeindlichkeit* (vgl. Attia 2013: 2f.). Schauen wir zunächst selbst in die vom *GMF*-Autorenkollektiv angebotenen Begriffsdefinitionen, so finden sich an verschiedenen Stellen aufschlussreiche Erläuterungen. Leibold und Kühnel etwa definieren in der zweiten Ausgabe der *GMF*-Langzeitstudie Islamophobie in Anlehnung an den ersten *Runnymede Trust Report* als »generelle, ablehnende Einstellungen gegenüber muslimischen Personen und allen Glaubensrichtungen, Symbolen und religiösen Praktiken des Islams« (2003: 101). Sie unterscheiden drei Aspekte von Islamophobie: generelle Ablehnung (*angstbesetzt*), kulturelle Abwertung (*pauschal-beurteilend*) und distanzierende Verhaltensabsichten (*Handlungsintention*) (vgl. ebd.: 103), womit sie sich eng an das klassisch-triadische Einstellungsmodell mit seinen affektiven, kognitiven

51 Runnymede setzt in der Neuauflage von 2017 Islamophobie mit antimuslimischem Rassismus *explizit* gleich. Deren ausführliche Definition lautet: »Islamophobia is any distinction, exclusion, or restriction towards, or preference against, Muslims (or those perceived to be Muslims) that has the purpose or effect of nullifying or impairing the recognition, enjoyment or exercise, on an equal footing, of human rights and fundamental freedoms in the political, economic, social, cultural or any other field of public life.« (2017: 7)

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

und konativen Dimensionen halten. Unschwer zu erkennen ist, dass diesem Begriffsverständnis eine individualpsychologische Grundierung eigen ist, die die gesellschaftlichen Kontextbedingungen derartiger Positionierungen unberücksichtigt lässt. Küpper bietet nun in einer späteren *GMF*-Ausgabe eine etwas weiter gefasste Definition an, dieses Mal vom Konzept der Islamfeindlichkeit (vgl. 2010: 212). Zwar bezeichnet auch sie Islamfeindlichkeit als eine Form des Vorurteils, jedoch geht sie über ein individuumszentriertes Verständnis hinaus und führt auch deren soziale Konsequenzen und praktische Realisierungen ins Feld: So stifte Islamfeindlichkeit nicht nur ein verstärktes Zusammengehörigkeitsgefühl und konsolidiere soziale Identitäten, sie legitimiere auch strukturelle Ungleichheiten gegenüber ›Muslim*innen‹ innerhalb verschiedener gesellschaftlicher Teilsysteme.

In einer kritischen Auseinandersetzung mit den vom *GMF*-Autor*innenkollektiv verwendeten Begriffen gibt Attia nun zu bedenken, dass sowohl der Aspekt der Essenzialisierung als auch die diskursiven, institutionalisierten und strukturellen Dimensionen antimuslimischer Praxen konzeptuell vernachlässigt würden (vgl. 2013: 15). So ließen insbesondere die im Survey verwendeten Items eine »bedeutsame Differenz zwischen ›Deutschen‹ und ›Muslimen‹« erkennen, die Letztere als »Angehörige einer Religionsgemeinschaft« vorab definierten (ebd.: 3f.). Im Gegensatz dazu werde in der Perspektive des antimuslimischen Rassismus der Gruppenkonstruktionsprozess selbst als essentieller Bestandteil rassistischer Zuschreibungen verstanden. Im Konzept des *Othering*, wie oben gesehen, wird die Essentialisierung des ›Anderen‹ vis-à-vis dem ›Eigenen‹ als »Schlüsselmanöver« theoretisiert. In theoretischer Hinsicht vernachlässigten die Islamophobie- und Islamfeindlichkeit-Begriffe mithin, dass 1) auch Personen betroffen sind, die sich selbst »gar nicht, anders, mehrfach oder ambivalent« zum Islam positionieren und dass 2) im antimuslimischen Rassismus enthaltene Differenzzuschreibungen auch auf soziale, politische, kulturelle, geschlechts- und körperbezogene Kategorien Bezug nehmen und sich so mit religiösen Attribuierungen vermischen können (vgl. ebd.: 4). Beide Kritikpunkte werden auch von Shooman aufgegriffen, die darauf hinweist, dass rassifizierende Konstruktionsprozesse – also die Markierung von Menschen als ›Muslim*innen‹ – etwa auch die »Ethnisierung der Kategorie ›MuslimIn‹« umfasse (vgl. 2011: o.S.). So würden die Begriffe Türk*in, Araber*in und Muslim*in mittlerweile synonym gebraucht, was dazu führt, dass den so-markierten Personen eine Identität aufgezwungen wird, zu der sie sich womöglich nicht freiwillig bekannt haben. Die Begriffe Islamophobie und Islamfeindlichkeit würden diese komplexen Diskursverflechtungen nicht berücksichtigen, da sie stärker auf Fragen der Religion (und darin eingeschlossen: die Frage nach der Grenze zwischen berechtigter Religionskritik und pauschaler Religionsfeindlichkeit), denn auf die dahinter operierenden Ausgrenzungsprozesse abheben.[52]

52 Die hier diskutierten Probleme, die mit dem Konzept der Islamfeindlichkeit einhergehen, wurden in ähnlicher Weise bereits mit Blick auf die allgemeinen Begriffe der ›Fremdenfeindlichkeit‹ und der ›Ausländerfeindlichkeit‹ aufgezeigt. So machen etwa Kalpaka und Räthzel deutlich, dass Letzterer weder angemessen den Umstand berücksichtige, dass nicht jede nichtdeutsche Personen gleich oder überhaupt diskriminiert wird – US-Amerikaner*innen werde gemeinhin nicht dieselbe Ablehnung zuteil wie etwa Somalier*innen. Zudem blieben positive sowie paternalistische Formen der Veranderung unberücksichtigt, was insgesamt zu einer Verschleierung sowohl des Ob-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Was die theoretischen Implikationen der beiden Begriffe betrifft, so zeigt Attia, dass das Gesellschaftsverständnis der *GMF*-Studie einen wesenshaften Unterschied zwischen liberaler, moderner Demokratie und dem Phänomen Islamfeindlichkeit proklamiert. Weil islamfeindliche Meinungen, Einstellungen etc. nicht mit der Beschaffenheit einer demokratischen Gesellschaft korrespondierten, so die implizite Argumentation der Studie, müsse ihr Auftreten in Versäumnissen der Politik sowie anderer gesellschaftlicher Institutionen (z.B. Medien) zu suchen sein (vgl. Attia 2013: 18). Islamophobie und Islamfeindlichkeit werden mithin nicht nur auf ihre individuellen Äußerungsformen reduziert, sondern es blieben auch ihre diskursiven, institutionellen sowie strukturellen Verklammerungen mit der Konstitution moderner Gesellschaften unberücksichtigt. Die gesellschaftstheoretisch-normative Annahme von der Rassismuslosigkeit moderner Gesellschaften wird von Rassismustheorien, insbesondere solchen, die ideologie- bzw. diskurstheoretisch argumentieren (vgl. Kap. 2.1.2.4), grundsätzlich in Frage gestellt. Im Islamfeindlichkeits- und Islamophobiekonzept bleibt mithin unbeantwortet, wie es dazu kommt, dass auch Bürger*innen, die von liberalen Werten wie Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit überzeugt sind, zu antimuslimischen Essentialisierungen neigen. Offen bliebe auch, warum sich rassifizierende Bedeutungsproduktionen auch unter Akteur*innen antirassistischer Initiativen finden lassen sowie dass institutionelle Ausgrenzungspraxen in der Regel Personen treffen, über deren (vermeintliche) Gruppenzugehörigkeit negativ-stereotype Meinungen und Diskurse (in Medien, im politischen Raum, in Bildungseinrichtungen etc.) im Umlauf sind. Zur Erklärung dieser Phänomene bedarf es eines Theoriekonzeptes, das die vielfältigen Verklammerungen zwischen subjektiven, diskursiven, institutionalisierten und strukturellen Erscheinungsformen von Rassismus in den Blick nimmt.

jektes als auch des »Mechanismus von Ausschließungspraxen und Diskriminierungen« führe (vgl. 2017: 40f.). Terkessidis macht zudem hinsichtlich des Begriffs ›Fremdenfeindlichkeit‹ deutlich, dass mit ihm eine ontologische Vorstellung von der Existenz zweier Menschengruppen – ›uns‹ und ›denen‹ – implizit mitkonstruiert werde, wobei dabei nicht machtvolle Abhängigkeitsverhältnisse, sondern vermeintliche biologisch oder kulturell fundierte Differenzen fokussiert bzw. vorausgesetzt würden (vgl. 2004: 44ff.). Die langjährige Präferierung der Begriffe ›Ausländerfeindlichkeit‹ und ›Fremdenfeindlichkeit‹ – und der damit einhergehenden Skepsis gegenüber dem Rassismus-Begriff – innerhalb der deutschsprachigen Forschungslandschaft basierte dabei v.a. auf der Gleichsetzung von Rassismus und Nationalsozialismus (vgl. Scherschel & Mecheril 2009: 39ff.): »Mit der Voraussetzung, dass Rassismus Denken und Praxis im Nationalsozialismus kennzeichne, konnte das Wort nicht auf aktuelle Vorkommnisse und Zusammenhänge angewandt werden, da auf der einen Seite damit eine Banalisierung nationalsozialistischer Praxis einherzugehen drohte, anderseits eine Überbewertung gegenwärtiger Diskriminierungsphänomene verbunden zu sein schien.« Während Rassismus bis in die 1990er Jahre hinein mit nationalsozialistisch bzw. rechtsextremistisch orientierten »Randgruppen« gleichgesetzt wurde, standen die Konzepte ›Ausländerfeindlichkeit‹ und ›Fremdenfeindlichkeit‹ im Mittelpunkt der Forschung um »manifeste und latente Gewalt im Kontext ethnischer und kultureller Zugehörigkeit«.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

Begriffsdefinition: Antimuslimischer Rassismus

Die im Folgenden aufgefächerte Begriffsdefinition des Phänomens *antimuslimischer Rassismus* leitet sich aus den bisherigen Erkenntnissen zum globaleren Terminus Rassismus ab, wie wir ihn in den vorhergehenden Kapiteln in Bezug auf Miles' klassische Definition diskutiert und herausgearbeitet haben. Zudem orientiert er sich eng an der Konzeptualisierung Attias (vgl. 2009b, 2013, 2017).

Attia stellt als wesentliche Aspekte des antimuslimischen Rassismus die Komponenten *Essentialisierung* und *Dominanz* in den Mittelpunkt (vgl. 2013: 7). Während Essentialisierung den »Prozess der Naturalisierung gesellschaftlicher Verhältnisse« beschreibe, werde der Begriff der »Kultur« machtvoll eingesetzt, um die gesellschaftlichen Verhältnisse der Privilegierung und Diskriminierung zu negieren bzw. diese mit der kulturellen Differenz des ›Anderen‹ zu begründen. Jene Beziehung der Über- und Unterordnung (vgl. Rommelspacher 1995: 22) führe nicht nur zu einer Enthistorisierung, sondern auch zu einer Entpolitisierung sozialer Verhältnisse, indem Politik als natürliche Folge des kulturellen Wesens von Gruppen diskursiv präsentiert werde. Attia fasst zusammen:

> »Die Essenzialisierung beinhaltet somit die Homogenisierung von Menschen zu Gruppen (die Muslime), die Dichotomisierung oder Polarisierung von Gruppen (wir im Unterschied zu den Anderen) und die Naturalisierung gesellschaftlicher Verhältnisse (weil ihre Kultur so ist). Im hier zur Debatte stehenden Kontext wird der Islam als wesentliches Differenzierungsmerkmal zur Begründung gesellschaftlicher und sozialer Verhältnisse herangezogen. Er wird als wesentliches Element eingeführt, um Geschlechterverhältnisse, Bildungsstand, Generationenbeziehungen etc. zu erklären und in diesem Feld zu intervenieren. In diesem Prozess der Essenzialisierung werden mögliche Gemeinsamkeiten mit nicht-muslimischen Praktiken vernachlässigt oder geleugnet. Sexismus, Terrorismus, Homophobie, häusliche Gewalt etc. wird sofort eine andere Bedeutung zugewiesen, sobald als Muslim_innen Markierte beteiligt sind.« (Ebd.: 8)

Shooman zufolge sei es für den antimuslimischen Rassismus innerhalb moderner Migrationsgesellschaften konstitutiv, das Verhältnis zwischen nicht-muslimsicher Mehrheitsgesellschaften und muslimischen Minderheiten zu regeln (vgl. 2011: o.S.). Dabei richte sich antimuslimischer Rassismus, wie Fritsche in Bezug auf Shooman zusammenfasst, »anders als in früheren Jahren antiislamischer und orientalistischer Diskurse, nicht mehr nur gegen einen äußeren Gegner, sondern gegen Menschen im Innern« (Fritzsche 2016: 29; Shooman 2014: 221). Zum Zwecke der Zuweisung von Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit werde – was Attia mit dem Begriff der Polarisierung benennt – »eine dichotome Konstruktion von ›westlicher‹, soll sein ›christlich-abendländischer‹, versus ›islamischer‹ Kultur [vorgenommen], die einander als statische Entitäten gegenüberstehen« (Shooman 2014: 61). Während dem ›Westen‹ dabei in der Regel positive Attribuierungen wie emanzipativ, aufgeklärt, fortschrittlich zugeschrieben werden, gelte ›der Islam‹ als rückständig, frauenfeindlich und gewaltbereit.

An anderer Stelle verhandelt Shooman antimuslimischen Rassismus als eine Variante des Neo-Rassismus, in dessen spezifischer Logik Kultur und Religion in Bezug auf ›den Islam‹ synonymisiert werden (vgl. ebd.: 63). *Rassifizierung* in Bezug auf ›Muslim*innen‹ konkretisiert sie wie folgt:

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

> »Aus einer dominanten gesellschaftlichen Position heraus werden sie unabhängig von einem individuellen Glaubensbekenntnis als eine homogene und quasi-natürliche Gruppe in binärer Anordnung zu weißen christlichen/atheistischen Deutschen bzw. Europäern konstruiert und mit kollektiven Zuschreibungen versehen: es wird ein Wissen über sie und ihr Wesen als Gruppe erzeugt, und sie gelten anhand verschiedener Merkmale als ›identifizierbar‹.« (Ebd.: 64f.)

Im Rahmen dieses Konstruktionsprozesses gerate eine »muslimische Identität« zum Klassifikationsmerkmal, welches vom äußeren Erscheinungsbild einer Person abgeleitet werde, wodurch letztlich eine »Amalgamierung von kulturell-religiösen und somatischen Faktoren« entstünde (vgl. ebd.: 66). Attia macht andernorts ergänzend deutlich, zu welchen Zwecken antimuslimische Diskurse eingesetzt und wie diese legitimiert werden. Beides habe sowohl die »Selbstdefinition und -bestätigung des ›Eigenen‹« zum Ziel als auch die Rechtfertigung politischer Entscheidungen zugunsten einer dominanten sozialen Fraktion (vgl. 2009: 17). Die Kulturalisierung verschiedener politischer, sozialer und individueller Faktoren, die die Lebenswelten von ›Muslim*innen‹ gestalteten, führe innerhalb antimuslimisch-rassistischer Diskurse zu einer Hypostasierung bzw. Totalisierung ihrer (vermeintlichen) islamischen Kultur.

> »Denn durch die Konstruktion und Essenzialisierung einer ›islamischen Kultur‹ werden unterschiedliche soziale Gruppen, gesellschaftliche Themen, politische Positionen, kulturelle Ausdrucksformen zusammengefasst und bedeutsame Differenzen in Klassenzugehörigkeiten, politischen Positionierungen, Migrations- und Fluchtgeschichten, Herkunftsgesellschaften außer Kraft gesetzt.« (Ebd.: 16)

Wir fassen zusammen: In der hier vorgeschlagenen Begriffsbestimmung zeigen sich strukturelle Ähnlichkeiten zum allgemeinen Rassismusbegriff, wie wir ihn oben ausführlich hergeleitet haben. Diese betreffen 1) *die differenzierende Macht*, wie sie Terkessidis (vgl. 2004: 98, 1998: 78) einführt, also den mit einer machtvollen Position einhergehenden Artikulationsort des Rassismus, 2) die *Rassifizierung* des ›muslimischen Anderen‹ durch die Essenzialisierung, Homogenisierung und Naturalisierung von ›Muslim*innen‹ als Gruppe sowie 3) die *Dialektik* dieses Prozesses, der gleichzeitig eine Bestimmung der Eigengruppe ermöglicht (›weiß‹, christlich/atheistisch, deutsch/europäisch). Nicht zuletzt ist es 4) die Produktion eines *Wissens* über den ›Anderen‹ – ähnlich einem *ideologischen Diskurs* bestehend aus Kategorien, Konzepten, Interpretationsrahmen – welches dessen Identifikation als nichtzugehörig ermöglicht und ihn als anders *beschreibt und erklärt*. Reduktionistische Erklärungsansätze, die das Verhalten von ›Muslim*innen‹ aus ihrer (vermeintlichen) kulturellen oder religiösen Gruppenzugehörigkeit ableiten, fungieren als zentraler Bestandteil dieses Wissens.

2.1.4 Zusammenfassung

Ziel des ersten Theoriekapitels war es, den Begriff des Rassismus als theoretisches Kernkonzept dieser Arbeit zu bestimmen. Die gewählte Vorgehensweise sah dabei eine Diskussion und Erweiterung des klassischen Begriffsverständnisses von Miles vor. Von besonderer Bedeutung waren zwei Aspekte: einmal die Klärung des Verhältnisses von

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

symbolischen und praktischen Komponenten im Rassismus (Verflechtung) sowie die Öffnung des Konzepts für Formen der Veranderung, die weniger mit biologistischen als mit kulturalistischen Zuschreibungen operieren. Letzteres wird im Konzept des Neo-Rassismus gefasst, das statt auf explizite Hierarchisierungen auf essentialistische Differenzmarkierungen und latente Abwertungen des ›Anderen‹ setzt. Unter Rückgriff auf Halls Rassismusverständnis konnte zudem der Ideologiebegriff geschärft und für das eigene Analysevorhaben konkretisiert werden: Ideologie wird hier nicht ökonomistisch verstanden als repressive Doktrin einer herrschenden Klasse. Wir verwenden das Konzept aus kultursemiotischer Perspektive, in der es für jene Interpretationsrahmen, Konzepte, Kategorien und Denkbilder steht, die von den Leuten im Alltag benutzt werden, um sich soziale Wirklichkeit erklärbar zu machen. Ideologien stellen ihnen die Deutungsressourcen zur Verfügung, mit denen sie in alltäglichen Kontexten aktiv Sinn produzieren. Jene subjektiven Bedeutungsproduktionen finden stets in konkreten historischen Situationen statt; sie sind sowohl von der sozialen Positionierung des bzw. der Einzelnen, als auch von lokalen gesellschaftlichen Umständen geprägt. Als gesellschaftlich verankerte Wissensbestände haben rassistische Ideologien zudem einen dominanten Charakter: Sie sind verbreitet, gelten als plausibel, unproblematisch und ›normal‹ und werden aus diesem Grund im Alltagshandeln der Leute reproduziert. Gramscis Hegemonie-Konzept zeigte sich hilfreich, um diesen Aspekt symbolischer Vorherrschaft theoretisch nachzuvollziehen. Hegemoniale, gesellschaftlich verbreitete Vorstellungen über den ›Anderen‹ werden dabei nicht top-down erzwungen, sondern sie basieren auf impliziten Konsensen und erlangen insbesondere über ihre Plausibilität praktische Zustimmung.

Der Begriff des antimuslimischen Rassismus lässt sich an diese makrotheoretischen Grundlegungen nahtlos anschließen. In ihm werden ›Muslim*innen‹ durch essentialisierende Konstruktionen abgrenzend zu ›Anderen‹ erklärt. Dieser Veranderungsprozess erfolgt in dialektischer Logik, sodass antimuslimische Diskurse immer auch zur kollektiven Identitätsbildung und -festigung beitragen. Neben historischen Tradierungen, aus denen sich aktuelle antimuslimische Zuschreibungen speisen, sind diese stets auch mit praktischen Ausgrenzungsmechanismen verflochten: Antimuslimische Diskurse und Praktiken ergeben dabei einen sich selbsterhaltenden, relativ stabilen Apparat.

2.2 Alltag: Die lebensweltliche Aneignung rassistischen Wissens

Den hier zentralen Gegenstand des *kommunikativen Alltagsrassismus* konnten wir bis zu diesem Punkt hinsichtlich seiner rassismusspezifischen Dimension theoretisch beleuchten. Wir wissen nun sowohl um seine Drei-Komponenten-Struktur: Rassifizierung – Ausgrenzungspraxen – Macht als auch um seine neo-rassistischen Erscheinungsformen. Auf dieser Grundlage wenden wir uns im folgenden theoretischen Teilkapitel der *Alltagsdimension* von Rassismus zu. Dabei gilt zunächst, mithilfe einer phänomenologisch orientierten Wissenssoziologie zu klären, unter welchen Bedingungen rassistische Wissensbestände über den ›muslimischen Anderen‹ überhaupt entstehen. Wie kommt es, dass uns rassifizierende Ideen als Bedeutungsressourcen

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

im Alltag zur Verfügung stehen? Passend zu unserem Rassismuskonzept, das die Verflechtung von gesellschaftlichen Strukturen, exkludierenden Praxen und veranderndenden Ideologien betont, wählen wir zur Beantwortung dieser Frage Konzepte, die die Produktion von Wissen als Ergebnis eines dialektischen Prozesses zwischen den sinnstiftenden Subjekten auf der einen und der sie umgebenden objektiven Wirklichkeit auf der anderen Seite begreifen (vgl. Knoblauch 2014: 154–160). Die Konzepte Lebenswelt, Wirklichkeitskonstruktion und Soziale Repräsentation spielen dabei eine besondere Rolle und werden entsprechend vorgestellt und diskutiert.

Im Anschluss wenden wir uns den Begriffen Alltagswissen und Alltagsrassismus zu, wobei hier insbesondere die vermeintliche Natürlichkeit und Fraglosigkeit rassistischen Alltagswissens im Zentrum steht. Neben der Funktion von Rassismus als Vergesellschaftungsmechanismus, mittels dessen sich Individuen gesellschaftlichen Herrschaftsstrukturen »freiwillig unterwerfen«, werden uns am Ende dieses Teilkapitels insbesondere die Widerstandsmöglichkeiten interessieren, die jeder bzw. jedem Einzelnen gegenüber dominierenden rassistischen Ideologien zur Verfügung stehen. Da der diskurspraktische Umgang der Interviewpartner*innen mit antimuslimischen Wissenselementen (Ideologemen) im Fokus der empirischen Analyse steht, sind gerade die Betrachtungen Gramscis und Halls zum Alltagsbewusstsein sowie zur lebensweltlichen Aneignung von besonderer Relevanz.

2.2.1 Bedeutungsproduktionen im Alltag

Die vorliegende Arbeit setzt sich zum Ziel, die alltagskommunikativen Umgangsweisen von Individuen mit antimuslimischen Deutungsangeboten zu analysieren, wie sie diskursiv verfügbar und mit gesellschaftlichen Strukturen der Über- und Unterordnung (vgl. Rommelspacher 1995) verflochten sind. Den zentralen Gegenstand des kommunikativen Alltagsrassismus gilt es dabei aus einer theoretischen Perspektive zu betrachten, die die subjektiven Interpretations-, Integrations- und Kommunikationspraxen *als vermittelt durch* gesellschaftliche Strukturen, Diskurse und Ideologien – und diese gleichsam stetig *produzierend* – konzeptualisiert. Dabei gilt es einerseits, Modellen auszuweichen, die lediglich auf intra- bzw. interpsychologische Prozesse abstellen, in denen das Individuum als sozial isolierter »Prozessor« von Informationen, Emotionen und Affekten erscheint (vgl. Terkessidis 1998: 12).[53] Andererseits sollen gesellschaftliche Strukturen, hegemoniale Ideologien und Diskurse mit Bezug auf ›Muslim*innen‹ als *rassifizierte Andere* nicht derart konzeptuell priorisiert werden, dass sie als Determinanten subjektiver Umgangsweisen gelten und das Individuum mit seinen Konstruktions- und Gestaltungsmöglichkeiten darüber vernachlässigt wird (vgl. Augoustinos 1995: 207). Erforderlich ist mithin, eine *integrierte, theoretische Betrachtungsweise* zu finden, die

53 Es gibt eine Reihe sozialpsychologischer Ansätze, die eine stärkere Berücksichtigung *des Sozialen* innerhalb ihrer Forschungstradition anstreben. Neben der diskursanalytisch fundierten Sozialpsychologie von Potter und Wetherell (1987) und Billigs *Rhetorischen Psychologie* (1991) fordert etwa auch Holzkamp in seinen Arbeiten zur Kritischen Psychologie: »In einer kritisch-emanzipatorischen Psychologie ist die Verkehrung zwischen Konkretheit und Abstraktheit menschlicher Verhältnisse aufzugeben: *Nicht das als konkret verfälschte abstrakt-isolierte Individuum, sondern der wirkliche, lebendige, historische Mensch ist legitimes Thema der Psychologie* […]« (1973: 110, Herv.i.O.).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sowohl die Produktivität des Subjekts ernstnimmt – durchaus in einem wissenssoziologischen Sinne, in der die einzelne Person als Konstrukteur*in der gesellschaftlichen Strukturen und Institutionen betrachtet wird, die sie umgeben und ihre Interpretationen, Denk- und Redeweisen gleichsam *vorbereiten* (vgl. Berger & Luckmann 2013) – als auch die gesellschaftlichen Strukturen, überindividuellen Diskurse und machtvollen Ideologien nicht aus dem Auge verliert.

Vor diesem Hintergrund werden in den nachfolgenden Kapiteln Konzepte und Begriffe vorgestellt, die eine derartige Blickrichtung unterstützen, theoretisch begründen und diese so für die Analyse eines kommunikativen Alltagsrassismus fruchtbar machen. Im Zuge einer zusammenfassenden Darstellung werden deren Anschlussfähigkeit sowohl an wissenssoziologische Prämissen als auch an rassismustheoretische Überlegungen, wie sie in den vorhergehenden Kapiteln dargelegt wurden, diskutiert.

2.2.1.1 Das Lebensweltkonzept nach Schütz

Will man sich der Frage nähern, wie Menschen soziale Wirklichkeit erfahren – und zwar in ganz grundlegenden, alltäglichen Zusammenhängen – so lohnt es sich zunächst, sich mit dem Ort zu befassen, an dem sich diese Erfahrung vollzieht: der *Lebenswelt*.

Der Lebensweltbegriff geht ursprünglich auf den Schweizer Philosophen Edmund Husserl[54] zurück (vgl. Fischer 2012: 50). Für Husserl kann sich menschliche Wahrnehmung ausschließlich an *einem* Ort ereignen, der Lebenswelt. In seiner kritischen Auseinandersetzung mit den positivistischen Entwicklungen der Wissenschaft seiner Zeit definiert Husserl Lebenswelt als »die einzig wirkliche, die wirklich wahrnehmungsmäßig gegebene, die je erfahrene und erfahrbare Welt« (Husserl 1982: 52). Sie sei der Ort, an dem sich das gesamte menschliche Leben »praktisch abspielt«. Diese Welt »ist einfach da, behauptet sich von selbst und scheint keiner weiteren Erklärung zu bedürfen« (Abels 1998: 64). In ihr begegnen wir den Dingen mit uneingeschränktem Vertrauen, in ihr erfahren wir uns und unsere soziale Umwelt als unproblematisch, sicher, beständig: »Die Lebenswelt ist unbefragte Wirklichkeit.« (Ebd.) Dabei sind die erfahrbaren Objekte dieser Wirklichkeit – physische Gegenstände, kulturelle Erzeugnisse und Praxen, gesellschaftliche Institutionen, unsere Mitmenschen – keinesfalls *per se* mit Sinn ausgestattet, den wir lediglich entschlüsseln müssen. Nur in den lebensweltlichen Wahrnehmungen der Menschen erscheinen die Objekte der sozialen Welt als bedeutungsvoll und nur durch sie können sie als sie »selbst« beobachtet und erkannt werden (vgl. Fischer 2012: 10). Sie haben mithin keine Bedeutung an sich. Erst im menschlichen Bewusstsein, das stets »sinnhaft« auf die soziale Welt gerichtet ist, kann sich Bedeutung formieren. Anders formuliert: »[…] selbst bei der einfachsten Wahrnehmung innerer und äußerer Gegenstände konstruieren die Beobachter selbst das mit, was sie beobachten« (Knoblauch 2009: 300). Hierin zeigt sich Husserls Grundverständnis der Phänomenologie: Ihr geht es um das menschliche Erkenntnisvermögen, ergo um »die erkennende

54 Husserl (1859–1938) gilt als Begründer der phänomenologischen Philosophie, die »*nicht die Welt an sich* zum Thema [hat], sondern *die* Welt, zu der sich der Mensch in seinem Bewusstsein in Beziehung setzt« (Abels 2009: 51, Herv.i.O.).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Subjektivität als Urstätte aller objektiven Sinnbildungen und Seinsgeltungen« (Husserl 1982: 110).

Alfred Schütz ist es nun, der jene phänomenologischen Überlegungen zu den menschlichen Bewusstseinsvorgängen mit dem Anspruch der Soziologie verbindet, die Funktionsweisen sozialen Handelns zu erklären.[55] Er übernimmt Husserls Lebensweltbegriff und stellt ihn ins Zentrum seiner soziologische Grundsatzfragen: Wie genau entsteht eigentlich Sinn? Wie vollziehen sich menschliche »Sinndeutungs- und Sinnsetzungsprozesse« (Morel et al. 2007: 72) und wodurch wird Sinn intersubjektiv und damit zum Dreh- und Angelpunkt sozialen Handelns? Übertragen wir Schütz' fundamentales Erkenntnisinteresse auf unseren Forschungsgegenstand, so lässt sich fragen: Wie entstehen sinnhafte Betrachtungen und Annahmen über den ›muslimischen Anderen‹ im individuellen Bewusstsein und wie werden sie intersubjektiv geteilt? Beginnen wir zunächst mit Schütz' grundlegenden Theoretisierungen der Lebenswelt als Ort, a) an dem der Mensch seine soziale Wirklichkeit kontinuierlich interpretiert und Sinn herstellt und b) den er zusammen mit anderen »bewohnt« und sich so durch Kommunikation und Interaktion erschließt.[56]

In Übereinstimmung mit Husserl ist für Schütz klar, »dass *Sinn* der Stoff ist, aus dem die Sozialwelt gewebt und gesponnen ist« (Kießling 1998: 111, Herv.i.O.); ihr gesamter sinnhafter Aufbau gehe letztlich auf subjektive Bewusstseinsleistungen zurück. Al-

55 Schütz' Beschäftigung mit dem Wesen sozialen Sinns nimmt seinen Ausgang in Max Webers paradigmatischem Leitsatz zum Grundverständnis sozialen Handelns: Ebenso »soll ein solches Handeln heißen, welches seinem von dem oder den Handelnden gemeinten Sinn nach auf das Verhalten *anderer* bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist« (Weber 1964: 3, Herv.i.O.). Diesen Satz stellt Schütz an den Anfang seines Werkes *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* und fügt anerkennend, gleichwohl kritisch hinzu: »Aber so großartig Webers Konzeption dieser ›verstehenden‹ Soziologie ist, auch sie beruht auf einer Reihe stillschweigend gemachter Voraussetzungen, deren Explikation ein […] dringlicheres Postulat bleibt […].«; »Weber macht zwischen Handeln als Ablauf und vollzogener Handlung, zwischen dem Sinn des Erzeugers und dem Sinn des Erzeugnisses, zwischen dem Sinn eigenen und fremden Handelns, bzw. eigener und fremder Erlebnisse, zwischen Selbstverstehen und Fremdverstehen keinen Unterschied.« (Schütz 2004: 87) Eben diesen Explikationen und Differenzierungen widmet sich Schütz fortan in seinem Werk.

56 Schütz unterscheidet verschiedene Formen der Erfahrbarkeit des anderen, wie sie dem Individuum in seiner alltäglichen Lebenswelt möglich sind. Dabei bezeichnet er als *Mitmenschen* jene, denen wir in zeitlicher und räumlicher Unmittelbarkeit begegnen; sie existieren gleichsam in unserer *Umwelt* (vgl. 2017: 98ff.). Anders hingegen die Sphäre der *Zeitgenossen* (auch: *Mitwelt*), die mit uns zwar in derselben »Weltzeit koexistieren«, jedoch weder leiblich anwesend, noch direkt erfahrbar sind (ebd.: 116). Zeitgenoss*innen erscheinen uns in verschiedenen Anonymitätsgraden – es kann sich bei ihnen um von früher bekannte Mitmenschen, aber auch um soziale Kollektiva handeln, von denen wir lediglich eine allgemeine Vorstellung haben – wobei unser Wissen über sie mit steigender Anonymität zunehmend aus vermittelten Informationen besteht (vgl. ebd.: 125ff.). Mit Blick auf die Alltagskommunikation der Interviewten lässt sich annehmen, dass jene nicht nur potentielle persönliche Erfahrungen mit ›muslimischen‹ Mitmenschen verarbeiten, sondern auch Vorstellungen einflechten, die ›Muslim*innen‹ als anonyme Gruppierung ferner Zeitgenoss*innen beschreiben. Jene Vorstellungen können sich nun sowohl auf ›muslimische‹ Mitbürger*innen beziehen, die zusammen mit den Interviewten in derselben Gesellschaft koexistieren, ohne dass es dabei zu direkten Kontakten kommt, als auch auf ›Muslim*innen‹ in anderen (z.B. mehrheitlich muslimischen) Ländern, die die Interviewten i.d.R. nicht unmittelbar erlebt, sondern über mediale Repräsentationen erfahren haben (vgl. Kap. 2.2.3).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

les, was der Mensch wahrnehmen und erfahren kann ist dabei von Bedeutungen durchzogen, die er in alltäglichen Situationen kontinuierlich zuschreibt und interpretiert. Dabei vollziehen sich diese Prozesse des Sinnsetzens und Sinndeutens zumeist routiniert und quasi-automatisch, da sie auf erlernte und verinnerlichte Deutungs- und Wissensmuster zurückgreifen. Jene Welt nun, in der wir so vermeintlich leicht und fraglos Bedeutungen ver- und entschlüsseln, in der uns sämtliche Phänomene unserer Umwelt als selbstverständlich *da* und *natürlich* erscheinen, bezeichnet Schütz als *alltägliche Lebenswelt*:[57]

> »Unter alltäglicher Lebenswelt soll jener Wirklichkeitsbereich verstanden werden, den der wache und normale Erwachsene in der Einstellung des gesunden Menschenverstandes als schlicht gegeben vorfindet.« (Schütz & Luckmann 1994: 25)

An ihr nimmt »der Mensch in unausweichlicher, regelmäßiger Wiederkehr« teil; sie bezweifelt er nicht, sondern sieht sie als schlichtweg gegeben an. In dieser Alltagswelt[58] zeigt sich das menschliche Bewusstsein stets »hellwach« gegenüber auftretenden Problemen und Herausforderungen (vgl. Morel et al. 2007: 81f.). So ist sie denn auch der Ort des Handelns und Wirkens und nicht der Kontemplation, der Träumerei oder der Phantasie.[59] Mit anderen Worten wird das, worauf wir in der Welt unseres Alltags handelnd einwirken – etwa die Korrektur am Text oder der Verzehr eines Brotes – auch tatsächlich verändert (vgl. Knoblauch 2014: 150). Ganz im Gegensatz zu den Luftschlössern, die wir uns im Stillen erträumen und die zerplatzen, sobald wir unsere Phantasiewelt wieder verlassen.

Die alltägliche Lebenswelt weist darüber hinaus noch ein weiteres Spezifikum auf. Sie verfügt über »eine spezifische Form der Sozialität«, denn sie ist »die gemeinsame intersubjektive Welt der Kommunikation und des sozialen Handelns« (Schütz 1971 [1945]: 265.). Dieser Umstand ist für die Frage, wie wir Sinn im Alltagskontext konstituieren von erheblicher Bedeutung. Unsere Erfahrungen und Wahrnehmungen im Heute beruhen nämlich auf einem kontinuierlichen Abgleichen mit früheren Erfahrungen, die entweder durch uns selbst oder in einer Zeit »vor uns« schon einmal getätigt wurden. Die Welt, in der wir diese Vergleiche anstellen,

> »bestand vor unserer Geburt. Sie wurde von anderen, unseren Vorgängern, als eine geordnete Welt erfahren und gedeutet. Nun bietet sie sich unserer Erfahrung und Deutung an. Jede Interpretation dieser Welt gründet sich auf einem Vorrat eigener oder

57 An der alltäglichen Lebenswelt müssten laut Schütz all jene Wissenschaften ansetzen, »die menschliches Handeln und Denken deuten und erklären wollen, [sie] müssen mit einer Beschreibung der Grundstrukturen der vorwissenschaftlichen, für den – in der natürlichen Einstellung verharrenden – Menschen selbstverständlichen Wirklichkeit beginnen« (Schütz & Luckmann 1994: 25).

58 »Alltagswelt« und »alltägliche Lebenswelt« werden hier synonym verwendet.

59 Weitere Wirklichkeiten abseits der Alltagswelt sind laut Schütz: »die Welt der Träume, der imaginären Vorstellungen und der Phantasie, insbesondere die Welt der Kunst, die Welt der religiösen Erfahrung, die Welt der wissenschaftlichen Kontemplation, die Spielwelt des Kindes und die Welt des Wahnsinns« (Schütz 1971 [1945]: 266). An ihnen allen kann der Mensch teilhaben, gewissermaßen in sie ein- und austreten, und jede einzelne dieser »Sinnprovinzen« verfügt über ihren eigenen »Erkenntnisstil« (vgl. Morel et al. 2007: 80ff.).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> uns von Eltern oder Lehrern vermittelter früherer Welterfahrungen, die in der Weise unseres ›verfügbaren Wissens‹ ein Bezugsschema bilden« (ebd.: 8).

Hierin zeigt sich die historische und soziale Verortung unseres lebensweltlichen Wissens – oder, wie Schütz es nennt: unseres Wissensvorrats. In ihm sind frühere Erlebnisse in Form von typischen Erfahrungen sedimentiert, die uns für unsere aktuellen Wahrnehmungen und Handlungen als sinnstiftende Vergleichsfolie zur Verfügung stehen. Das tradierte Wissen stellt also einen Bezugshorizont dar, vor dem wir unsere alltäglichen Erlebnisse sinnvoll einordnen. Dieser »Vorrat an Welterfahrungen« ist es, der die – gewissermaßen historisch fundierte – Intersubjektivität der alltäglichen Lebenswelt ausmacht. Im kontinuierlichen Rückbezug auf ihn schafft sich der Mensch »eine subjektive Welt und erfährt sich gleichzeitig als Teil einer Welt geteilt in Gemeinschaft mit anderen« (Abels 1999: 70). Schütz hebt in diesem Zusammenhang den Prozess der Bildung und Erziehung hervor, indem er auf Eltern und Lehrer*innen als klassische Sozialisationsinstanzen verweist. Darauf, wie dieses Wissen kommunikativ vermittelt wird und dabei als Diskursumwelt fungiert, kommen wir später noch zu sprechen (vgl. Kap. 2.3.1.3).

Vorerst wollen wir nachvollziehen, wie genau sich die Aneignung aktueller Erfahrung vor dem Hintergrund eines bestehenden Wissensvorrats vollzieht. Zudem stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis das eigene Erfahrungswissen (*subjektiver Wissensvorrat*)[60] zum sozial verfügbaren und tradierten Gesellschaftswissen (*gesellschaftlicher Wissensvorrat*) steht. Sinn ist für Schütz, wie schon gesehen,

> »das Resultat meiner Auslegung vergangener Erlebnisse, die von einem aktuellen Jetzt und von einem aktuell gültigen Bezugsschema reflexiv in den Griff genommen werden. Solange ich in meinen Erlebnissen befangen und auf die darin intendierten Objekte gerichtet bin, haben die Erlebnisse keinen Sinn für mich […]. Die Erlebnisse werden erst dann sinnvoll, wenn sie post hoc ausgelegt und mir als wohlumschriebene Erfahrungen fasslich werden.« (Schütz & Luckmann 1994: 38)

Mit Abels lässt sich dies wie folgt paraphrasieren: »Zunächst erleben wir die Welt einfach, ohne dass wir darüber nachdenken. Diese Erlebnisse lagern sich ab. Wenn eine neue Situation auftaucht, in der das erste Erlebnis erinnert wird, beginnt Erfahrung.« (Abels 2009: 56) Erst wenn die Erfahrung von etwas mit etwas anderem verglichen werde, dem es ähnelt oder von dem es sich unterscheidet, »haben wir einen Sinn« (Knoblauch 2009: 304). Dabei wende sich laut Abels der Mensch zwar reflexiv den benannten Vor-Erfahrungen zu, jedoch keinesfalls allen, sondern lediglich den als »typisch« abgespeicherten. Während wir also unsere Lebenswelt sinnvoll ordnen, d.h. sie wahrnehmen und in ihr handeln, nehmen wir fortlaufend *Typisierungen* vor (vgl. Knoblauch 2014: 143) und greifen gleichzeitig auf diese zurück. Diese basierten nun wiederum auf grundlegenderen Prozessen der Abstraktion,[61] der Idealisierung und der Gestalterkennung, die sich weitestgehend automatisch, d.h. ohne aktives Nachdenken abspulen. Insofern

60 Zur Unterscheidung von subjektiven und gesellschaftlichem Wissensvorrat siehe Knoblauch 2014: 152.

61 Knoblauch zufolge ist mit Abstraktion und Idealisierung 1) das Absehen von »unbedeutenden« Aspekten sowie 2) das Hervorheben von »wesentlichen« Eigenschaften gemeint (vgl. 2014: 143).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

seien Typisierungen auch keine »bewusste[n] Klassifikationen«, mit denen jedes neue Erlebnis gezielt abgeglichen wird. Vielmehr handelt es sich um hoch routinisierte Bewusstseinsvorgänge. Was dem bzw. der Einzelnen nun als typische Erfahrung – und damit als verfügbarer Wissens-, Wahrnehmungs- und Deutungsrahmen – gilt, variiert von Mensch zu Mensch. Abhängig ist dies vom »individuellen Hintergrund des Bewusstseins«, was sich also »im Individuum bis dahin abgelagert hat« (Abels 1999: 67) und mithin in den *subjektiven Wissensvorrat* als persönliches Erfahrungswissen eingegangen ist.

Unterscheiden lässt sich dieses vom *gesellschaftlichen Wissensvorrat*, demjenigen Wissen also, welches das Individuum nicht persönlich erwirbt, sondern aus dem es Teile übernimmt bzw. das in Teilen an es vermittelt wird. Es handelt sich also um ein tradiertes, ansozialisiertes Wissen, das sozial abgeleitet ist (vgl. Schütz 2003: 148). Dieses sei weder als die Summe aller subjektiven Wissensvorräte zu verstehen noch als Gesamtheit alles potentiell Wissensbaren innerhalb eines Gesellschaft. Vielmehr zeigen sich in ihm die Strukturen, »die die *Verteilung* des gesellschaftlichen Wissens aufweist« (Knoblauch 2014: 152, Herv. d. Verf.). Jene Distributionsstrukturen orientieren sich nun an verschiedenen sozialen, kulturellen sowie religiösen Dimensionen, etwa an Berufsgruppen und institutionellen Zugehörigkeiten, an Milieu-, Gender- und anderen Gruppenidentitäten sowie letztlich auch an spezifischen kulturellen Praxen (z.B. festliche Riten, subkulturelle Verhaltenskodizes), mit denen Menschen im Laufe ihres Lebens konfrontiert werden und das dazugehörige Spezialwissen erwerben.

Aufgrund des unterschiedlichen Zugangs zu jenen gesellschaftlichen Wissenskomplexen und der individuell verschiedenen subjektiven Wissensvorräte entstehen nun auch variable soziale Wirklichkeiten. Mit anderen Worten ist die Lebenswelt jedes Menschen neben ihrem grundsätzlich intersubjektiven Charakter auch immer einzigartig. Durch das (individuell) erworbene Wissen entwickelt sich lebensgeschichtlich »ein subjektives Relevanzsystem« (Abels 1998: 67), das unserem Handeln und Wahrnehmen strukturierend zugrunde liegt. Durch dieses werden wir einerseits geprägt, andererseits eröffnet es uns die Möglichkeit, von unserem ganz individuellen Standpunkt aus neues Wissen zu akkumulieren, bestehendes Wissen infrage zu stellen und zu modifizieren und somit sowohl auf den subjektiven als auch den gesellschaftlichen Wissensvorrat zurückzuwirken.

Wir fassen zusammen: Menschliche Wahrnehmung und Bedeutungsproduktionen finden nicht kontextlos statt, vielmehr sind sie am subjektiven sowie gesellschaftlichen Wissensvorrat der Wahrnehmenden orientiert. Dieser Wissensvorrat beinhaltet nicht nur das selbstständig erworbene Erfahrungswissen des Individuums, sondern auch ein »sozial abgeleitetes«, gesellschaftlich verfügbares Wissen, welches ihm über Sozialisationsprozesse vermittelt wird. Auf Grundlage dieses Wissensvorrats kann das Individuum seine soziale Umwelt sinnhaft erfahren, denn er enthält typisierte Vor-Erfahrungen, mit denen das aktuell Erlebte abgeglichen und gedeutet werden kann. Dieser Fundus an Sinndeutungen bildet zudem die Grundlage der alltäglichen Lebenswelt des Individuums, die es als »schlicht gegeben« erfährt. Weil sich individuelle Lebenswelten überschneiden – sowohl hinsichtlich des in ihnen zirkulierenden Wissens als auch durch die physische Präsenz anderer – sind sie immer auch intersubjektiv. Mithin ist mein lebensweltlich verankerter, subjektiver Wissensvorrat nicht

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

nur a) durch meine eigenen empirischen Erfahrungen und b) durch meine Sozialisation geprägt, sondern immer auch c) durch das Zusammenleben mit anderen. Wir sehen hier bereits erste Anknüpfungspunkte zu Erklärungsansätzen, die sich mit individuellen Rückkopplungsmöglichkeiten beschäftigen, also mit der Frage, inwiefern ein hegemoniales rassistisches Gesellschaftswissen transformiert bzw. unterwandert werden kann.

Bevor wir uns im zweiten Teil dieses Theoriekapitels mit eben diesen Möglichkeiten befassen, wollen wir zunächst eingehender beleuchten, wie sich die Beziehung von subjektivem und gesellschaftlichem Wissen im Detail gestaltet. Aufschluss darüber gibt die stark an Schütz angelehnte Wissenssoziologie Peter Bergers und Thomas Luckmanns.[62] Ihr besonderes Interesse gilt dem *Alltagswissen*, das uns – eben, weil es Bestandteil unserer unhinterfragten Lebenswelt ist – als die Wirklichkeit zweifellos abbildend erscheint. Dabei ist es insbesondere der gesellschaftlich vermittelte, intersubjektiv geteilte Anteil dieses Wissens (also nicht das spezifische Wissen Einzelner), den die beiden Autoren genauer betrachten. Wir wollen ihre Schlüsselgedanken nachfolgend vorstellen und sie, wo es sich anbietet, direkt auf unseren Forschungsgegenstand überführen.

2.2.1.2 Die gesellschaftliche Konstruktion des ›Anderen‹

Berger und Luckmanns Arbeit *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* (2013)[63] zählt zu den großen Werken der Wissenssoziologie, nicht zuletzt, weil sie für die Schule des Sozialkonstruktivismus das Fundament bereitete (vgl. Knoblauch 2014: 153). Ihren Anspruch, sich mit der Wirklichkeit als *vom Menschen gemacht* zu beschäftigen, weisen sie direkt zu Beginn ihrer Werkes aus:

> »Die entscheidenden Thesen dieses Buches stehen im Titel und Untertitel, nämlich: dass Wirklichkeit gesellschaftlich konstruiert ist – und – dass die Wissenssoziologie die Prozesse zu untersuchen hat, in denen dies geschieht.« (Berger & Luckmann 2013: 1)

Von besonderer Bedeutung ist dabei das *Wissens*-Verständnis der Autoren. Weil dieses in Form eines gesellschaftlich verfügbaren rassistischen Wissens auch im Fokus dieser Arbeit steht, wollen wir es uns eingangs genauer anschauen: »›Wissen‹ definieren wir als die Gewissheit, dass Phänomene wirklich sind und bestimmte Eigenschaften haben« (ebd.). Dabei spielt das *Alltagswissen*, mit dem wir in unserer uns fraglos scheinenden alltäglichen Lebenswelt operieren, eine herausragende Rolle:

> »Was im offenen Rahmen der Lebenswelt Wissen zu sein behauptet und den Anspruch darauf plausibel findet, hat damit Recht auf dieses Wort und die in seinem Horizont intendierte Sache. Mehr Recht, ein höheres Recht mit irgendeinem ontologischen Rückgrat kann es freilich nicht geltend machen.« (Plessner 2013: XIV)

---

62 Knoblauch zufolge schließen Berger und Luckmann »in ihrer *gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit* unmittelbar an Schütz an, und zwar so unmittelbar, dass praktisch alles, was über Schütz gesagt wurde, auch auf Berger und Luckmann zutrifft« (2014: 153, Herv.i.O.).

63 Erstmals erschienen 1969 in der Reihe *Conditio Humana; Ergebnisse aus den Wissenschaften vom Menschen* des Fischer Verlags.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Wissen ist zudem etwas, das über die individuelle Lebenswelt des bzw. der Einzelnen hinausgeht. So lässt es sich auch als »den gesellschaftlich relevanten, gesellschaftlich objektivierten und gesellschaftlich vermittelten Sinn bezeichnen« (Knoblauch 2014: 155). Während *Sinn* dabei die »subjektive Grundstufe des Wissens« ausmache, werde er durch die Transformation in *Wissen* quasi sozialisiert (vgl. Hitzler 1988: 65; Knoblauch 2014: 154). Wissen ist also intersubjektiv, nicht nur weil ich es *de facto* mit anderen teile, sondern auch weil ich stets implizit voraussetze, dass auch andere darüber verfügen.

Wie stellt sich diese Transformation von subjektivem Sinn in sozial verfügbares Wissen konkret dar? Berger und Luckmann beschreiben dies anhand von drei Schlüsselbegriffen: *Institutionalisierung*, *Legitimierung* und *Internalisierung*. Während die ersten beiden auf der Ebene des gesellschaftlichen Wissens operieren, vollzieht sich letztere innerhalb der subjektiven Wirklichkeit (vgl. Fischer 2012: 97). Wir wollen die drei Begriffe nachfolgend näher betrachten.

Institutionalisierung

Institutionalisierung stellt neben Legitimierung und Internalisierung einen der Grundprozesse zur Strukturierung und Sicherung gesellschaftlichen Wissens dar. Mit ihr lässt sich besonders gut veranschaulichen, wie es kommt, dass unsere Alltagswirklichkeit als objektiv und uns äußerlich erscheint. Berger und Luckmann bezeichnen diesen Anschein der Objektivität von Welt im Kontext menschlicher Wahrnehmung als Verdinglichung:

> »Verdinglichung bedeutet, menschliche Phänomene aufzufassen, als ob sie Dinge wären, das heißt als außer- oder gar übermenschlich. Man kann das auch so umschreiben: Verdinglichung ist die Auffassung von menschlichen Produkten, als *wären* sie etwas anderes als menschliche Produkte: Naturgegebenheiten, Folgen kosmischer Gesetze […]. Verdinglichung impliziert, dass der Mensch fähig ist, seine eigene Urheberschaft der humanen Welt zu vergessen […], dass die Dialektik zwischen dem menschlichen Produzenten und seinen Produkten für das Bewusstsein verloren geht.« (Berger & Luckmann 2013: 94f., Herv.i.O.)

Voraussetzung für diese der natürlichen Einstellung im Alltag entsprechenden Weltauffassung ist die Tatsache, dass wir bestimmte Handlungsabläufe – jene, die wir ständig wiederholen und die uns irgendwann zur Routine geworden sind – aus Gründen der Effizienz *institutionalisieren*. Dabei handelt es sich v.a. um Handlungen, die sozial relevant sind, d.h. die »für die Handelnden wichtige Lebensprobleme ›lös[en]‹« (Luckmann 2002: 112).[64] Institutionalisierung heißt konkret, dass wir Handlungsabläufe in bestimmten Situationen typisieren, also eine Art Handlungsmodell entwickeln, das sich in ähnlichen Situationen zukünftig anwenden lässt (vgl. Abels 1999: 99). Dieses Modell

64 Im Kontext dieser Interaktionssituation werden Luckmann zufolge »Handlungserwartungen und Handlungsvollzüge im Verlauf einer gemeinsamen Handlungsgeschichte in wechselseitig verpflichtender Weise routinisiert« (2002: 112). Institutionalisierung meint hier also auch die Erwartbarkeit einer bestimmten Handlung des anderen, die sich aus der Verpflichtung und der geteilten Bedeutsamkeit der Handlungssituation ergibt.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ist dem Individuum nicht eigen, sondern in hohem Maße intersubjektiv. Es basiert sowohl auf individuellen Aktionen als auch auf den (nunmehr antizipierbaren) Reaktionen des Gegenübers.[65] »Als Folge entstehen gemeinsame Regeln, Ordnungen und Abläufe, die bindend für die beteiligten Akteure sind« und deren Zweck die psychologische Entlastung ist, »so dass nicht immer neu ein Handlungsentwurf entworfen werden muss« (Fischer 2012: 74; s.a. Berger & Luckmann 2013: 57).

Die Logik der Institutionalisierung lässt sich nun auch auf Wahrnehmungsprozesse übertragen, die sich mit Schütz als sinnstiftende Bewusstseinsvorgänge und mithin als Formen sozialen Handelns verstehen lassen. In die Wahrnehmung des ›muslimischen Anderen‹ sind folglich ebenfalls sedimentierte Erfahrungen – eigene und tradierte – eingelassen, die nicht nur unsere Zuschreibungen *an* und Identifikation *des* Gegenübers strukturieren und in gewisser Weise determinieren. Sie geben uns darüber hinaus ein Handlungswissen an die Hand, wie in Interaktionssituationen mit ›ihm‹ umzugehen ist. So kann etwa eine Alltagsbegegnung zwischen einem ›weißen‹ deutschen Mitte-Angehörigen[66] und einer deutschen Person of Color[67] dazu führen, dass Ersterer auf Grundlage der weit verbreiteten Vorstellung, dass Schwarze Menschen nichtdeutscher Nationalität seien, sein Gegenüber auf Englisch statt auf Deutsch anspricht. Um eine institutionalisierte Handlung handelt es sich hierbei deshalb, weil *eine* typische Erfahrung (die Vorstellung, der andere sei nicht Deutsch und mithin der deutschen Sprache nicht mächtig), mit einer *zweiten* typischen Erfahrung (›Fremden‹ gegenüber kann man sich mit der Weltsprache Englisch verständlich machen) korreliert und so zu einem plausiblen Handlungsmodell wird, das auf die Alltagswirklichkeit angewendet werden kann – und mithin nicht mehr reflexiv hinterfragt werden muss. Wir haben es hier mit einem routinisierten, d.h. selbstverständlich gewordenen Handlungsauftakt zu tun, der jedoch spätestens dann zum Kollaps des antizipierten Handlungsablaufs führt, wenn die angesprochene Person in akzentfreiem Deutsch antwortet. Eine Situation im Übrigen, die, wie wir später noch sehen werden, aus rassismustheoretischer Perspektive als Paradebeispiel für alltagsrassistische Interaktionen verstanden werden kann (vgl. Kap. 2.2.2.1).

Institutionen umfassen nun jedoch nicht nur spezifische Handlungen und Handlungsabläufe, sondern auch die Akteur*innen, die diese Handlungen ausführen. Mehr noch lässt sich von Institutionen eigentlich erst dann sprechen, wenn Handlungs- und Akteurstypen wechselseitig aufeinander verweisen. So werden Operationen gemeinhin nur von Chirurg*innen durchgeführt, zu deren typischem Handlungsrepertoire nun

65 Erst die Tatsache, dass Handlungsabläufe intersubjektiv geteilt, also auch von anderen als typische Erfahrungen abgespeichert und als solche gesellschaftlich anerkannt werden, verleiht ihnen einen »institutionalen Charakter« (vgl. Abels 1999: 101).

66 Das im Rahmen dieser Arbeit angewandte Verständnis von »gesellschaftlicher Mitte« lässt sich im Methodenkapitel 3.1.1 nachlesen.

67 »Als Begriff bezieht sich ›People of Color‹ auf alle rassifizierten Menschen, die in unterschiedlichen Anteilen über afrikanische, asiatische, lateinamerikanische, arabische, jüdische, indigene oder pazifische Herkünfte oder Hintergründe verfügen. Er verbindet diejenigen, die durch die weiße Dominanzkultur marginalisiert sowie durch die Gewalt kolonialer Tradierungen und Präsenzen kollektiv abgewertet werden.« (Ha 2013: o.S.)

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

eben die Arbeit am OP-Tisch gehört. Berger und Luckmann sprechen in diesem Zusammenhang von einer den Institutionen eigenen *Reziprozität*.[68] Jene Akteurstypiken bezeichnen die Autoren unter Verweis auf George H. Mead als *Rollen* (vgl. Berger & Luckmann 2013: 78). Ihnen zufolge seien es jene Rollen, »mittels deren die Institutionen der individuellen Erfahrung einverleibt werden. Die Rollen sind in ihrer sprachlichen Vergegenständlichung ein wesentlicher Bestandteil der objektiv fassbaren Welt einer jeden Gesellschaft.« (Ebd.: 78) Mit anderen Worten vollzieht sich sowohl mit der Übernahme bzw. Zuweisung einer Rolle und dem damit einhergehenden spezifischen Rollenwissen als auch mit der sprachlichen Bezeichnung einer Rolle (»Chirurg«) der Eingang institutionalisierten gesellschaftlichen Wissens in den subjektiven Wissensvorrat des bzw. der Einzelnen. Gleichzeitig wird die Rolle erst dann sozial erfahrbar – und damit zum wahrnehmbaren Bestandteil alltäglicher Lebenswelten – wenn sie von einem Individuum ausagiert wird. Hierin zeigt sich nun auch deutlich die Dialektik[69] gesellschaftlicher Wissensproduktion, an der sowohl das Individuum als auch die ihn umgebenden (institutionalisierten) Strukturen beteiligt sind.

Rollen beschränken sich nun aber nicht nur auf klassische Berufsbilder. Auch gesellschaftlich normierte Handlungszusammenhänge und soziale Beziehungen können hoch institutionalisiert sein (›die fürsorgliche Mutter‹, ›der Mann als Beschützer‹, ›der rebellierende Teenager‹) – mit den entsprechenden Erwartungshaltungen und Kontrollmechanismen, die damit einhergehen. Nicht schwer fällt zu sehen, dass auch dem ›Fremden‹ eine spezifische Rolle zugewiesen wird, und zwar abhängig von der jeweiligen konkreten Gesellschaft, in der er sich aufhält und die ihn als ›fremd‹ markiert. Simmel etwa beschreibt den ›Fremden‹ im Spannungsverhältnis zwischen verschiedenen »Rollen« (auch wenn er es selbst nicht so nennt): der des potentiellen Wanderers, des Händlers und des objektiven Richters (vgl. Simmel 1992 [1908]: 764ff.). Potentiell gefährlich ist der ›Fremde‹ aus der Perspektive dieses Ansatzes insofern, als er – aufgrund seines tatsächlichen oder nur zugeschriebenen Außenseiterstatus – in der Lage ist, die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse zu kritisieren und mithin in Frage zu stellen (vgl. Nassehi 1995). Andererseits kann die von außen zugeschriebene Rolle des ›Fremden‹ (auch wenn er formell gar nicht nichtzugehörig ist wie im Beispiel der Alltagsbegegnung) Handlungsmuster im Individuum auslösen, die mit den antizipierenden Erwartungen korrelieren und diese rückwirkend bestätigen (wie etwa der marginalisierte Jugendliche, der seinen Underdog-Status plakativ zelebriert). In Rollen manifestieren sich mithin intersubjektiv erwartbare, d.h. lebensweltlich selbst-

68 Eine der vielzitierten Schlüsselstellen in *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* ist in diesem Zusammenhang: »Institutionalisierung findet statt, sobald habitualisierte Handlungen durch Typen von Handelnden reziprok typisiert werden. Jede Typisierung, die auf diese Weise vorgenommen wird, ist eine Institution.« (Berger & Luckmann 2013: 58)

69 »In der Perspektive der institutionalen Ordnung erscheinen die Rollen als institutionelle Repräsentationen […]. In der Perspektive der Rollen selbst hat jede einzelne Rolle ihr gesellschaftlich festgelegtes Wissenszubehör. Beide Perspektiven weisen auf das eine umfassende Phänomen hin: die fundamentale Dialektik der Gesellschaft. Von der ersten Perspektive her wäre das Resümee: Gesellschaft ist nur, wo der Einzelne sich ihrer bewusst ist. Von der zweiten her wäre es: Das individuelle Bewusstsein ist immer gesellschaftlich determiniert.« (Berger & Luckmann 2013: 83)

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

verständliche Handlungs- und Wissenskomplexe, die auf das einzelne Individuum durchaus machtvoll wirken können.

Schließlich basiert auch Sprache auf Institutionalisierungen, nämlich in Form von objektivier-ten Zeichen. In der Sprache werden »(analog zu Institutionen) Bedeutungen von überindivi-dueller Relevanz abgelagert« (Knoblauch 2014: 170). Sprache zeichne sich dabei einerseits durch »Abstraktheit« aus, da sie es den Sprechenden ermöglicht, sich von konkreten Situationen zu lösen – etwa, wenn über Diskriminierung gesprochen wird, ohne dass diese in der Kommunikationssituation unmittelbar beobachtbar ist. Andererseits ist sie durch »Geschichtlichkeit« geprägt: Sie »wird in historischen Handlungsketten geschaffen, aufrechterhalten und weitergegeben« (ebd.: 171). Was unsere Vorgänger*innen mithin erlebt und an Lösungen für spezifische Handlungsprobleme entwickelt haben, hat sich in Form von objektiven Zeichen sprachlich manifestiert.

Sprache ist also von besonderer Bedeutung für die Konstruktion, die Stabilisierung, aber auch für die Transformation von gesellschaftlicher Wirklichkeit (sprachliche Modifikationen zeigen sich etwa in den Konjunkturen der Jugendsprache oder sprachlichen Anachronismen). Sie beinhaltet jedoch nicht nur objektivierte Bedeutungen, sondern ist gleichzeitig auch das System, durch das sich gesellschaftliche Institutionen und Strukturen an das Individuum vermitteln (wie werden den Prozess der *Internalisierung* weiter unten beschreiben):

> »Die Kultur und – vermittels der Kultur – die Gesellschaft, die dem Individuum als Gefüge von mehr oder minder selbstverständlichen Bedeutungszusammenhängen und Verhaltensweisen erscheinen, sind ihm hauptsächlich in Sprachformen zugänglich. Ein bestimmter Lebens-›Stil‹ einer Gesellschaft, einer sozialen Schicht, einer Gruppe, wird im Sozialisationsprozess sprachlich vermittelt und wird im Verlauf der Einzelbiographie zum gewohnheitsmäßigen subjektiven ›inner-sprachlichen‹ Denk- und Erfahrungsstil: zu einer Routine der handlungssteuernden Weltorientierung.« (Luckmann 1979: 2)

In der sozialen Funktion von Sprache zeigt sich letztlich auch die soziale Anbindung des Individuums an die Gemeinschaft (vgl. Knoblauch 2014: 172). Die anderen und deren subjektive Erfahrungswelten treten mir lebensweltlich in Erscheinung, gerade weil ich mich mit ihnen verständigen kann. Die »Normalwelten sozialer Gruppen, Klassen, Nationen und ganzer Gesellschaften« und der damit einhergehende moralische Anspruch, sich in diese Gemeinschaften zu integrieren, wird letztlich insbesondere über Sprache legitimiert (vgl. ebd.). Etwa dann, wenn in Sprache kondensiert, was eine Gemeinschaft für ihre Mitglieder an kollektiven Identitätsmustern ausruft.

Legitimierung

Kommen wir zur *Legitimierung* gesellschaftlichen Wissens als zweiten wesentlichen Strukturierungsprozess. Deren zentrale Aufgabe ist es, die gegebene soziale Ordnung zu erklären und zu rechtfertigen (vgl. Abels 1999: 104) – und zwar v.a. vor der nachwachsenden Generation, an die das Wissen über die bestehende Gesellschaftsordnung zwecks Selbsterhalt weitergegeben werden soll. Nehmen wir uns zur Veranschaulichung erneut ein Beispiel: In einer sich ständig im Wandel befindlichen Gesellschaft besteht fortwährend die Notwendigkeit, das lebensweltlich selbstverständliche, d.h.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

sozial geteilte und anerkannte Wissen weiterzugeben. In diachroner Perspektive ist dies notwendig, weil unsere Kinder und Enkel*innen bestimmte Erfahrungen selbst nicht gemacht haben bzw. aufgrund anderer Lebensbedingungen, nicht machen werden (z.B. die Erfahrung einer hochpolitisierten Zivilgesellschaft, wie sie die 68er-Generation erlebt und geschaffen hat). Sollen nun Wissen und Wertvorstellungen von einer engagierten bürgerlichen Streitkultur nicht verloren gehen, müssen diese Erfahrungen in Erziehungsstilen und Bildungsinstitutionen weitergereicht werden. Gleichzeitig stehen die heutigen, zunehmend pluralen Gesellschaften vor der Aufgabe, ihr Erfahrungswissen auch in synchroner Perspektive weiterzureichen, d.h. inter-/transkulturell[70] sowohl innerhalb als auch zwischen nationalstaatlichen Gebilden zu vermitteln. Dass beide Vermittlungslinien mit einem erheblichen Konfliktpotential einhergehen, zeigt sich etwa an den anhaltenden Debatten um kollektive Identitäten (Wer oder was ist »Deutsch«?) oder genderbasierter Rollenzuschreibungen (Gibt es mehr Geschlechtsidentitäten als ›Mann‹ und ›Frau‹? Welche Form des Begehrens ist sozial erwünscht und zulässig?). Auch hier zeigt sich, dass die Tradierung von Wissen kein störungsfreier, einseitiger Vorgang ist. In der grunddemokratischen Frage »In welcher Gesellschaft möchten wir leben?« tritt vielmehr der potentielle Veränderungsspielraum des Individuums[71] an den bestehenden gesellschaftlichen (Wissens-)Strukturen deutlich zutage.

Berger und Luckmann zufolge gibt es nun »*vier aufsteigende Stufen der Legitimation*: eine sprachliche Objektivation, eine Stufe rudimentär ›theoretischer‹ Postulate, explizite Legitimationstheorien sowie symbolische Sinnwelten« (Fischer 2012: 100, Herv.i.O.). Die sprachliche Objektivation als niedrigste Stufe erfolgt dann, wenn einer Institution eine feste Bezeichnung zugewiesen wird. Wir haben das bereits oben am Beispiel des Chirurgen nachvollzogen. Darauf folgen alltagstheoretische Postulate, wie etwa Lebensweisheiten oder Legenden, die noch sehr unmittelbar an das tägliche Handeln anknüpfen, mithin direkt und pragmatisch sind (vgl. Berger & Luckmann 2013: 101). Die dritte Stufe der Legitimationstheorien bezeichnen explizite und formalisierte »Initiationen von Institutionen«, spezifische Wissensbestände und Rituale (vgl. Fischer 2012: 100), die bestimmten Personen vorbehalten sind und einem strengen Ablauf folgen. Denken wir z.B. an das Ritual der Heiligsprechung, das in der katholischen Kirche allein der Papst vollzieht. Schließlich haben wir die symbolische Sinnwelt, die als alle Wirklichkeiten[72] umfassende sinngebende und ordnende Klammer zu verstehen ist.

> »Die symbolische Sinnwelt ist als die Matrix *aller* gesellschaftlich objektivierten und subjektiv wirklichen Sinnhaftigkeit zu verstehen. Die ganze Geschichte der Gesellschaft und das ganze Leben des Einzelnen sind Ereignisse *innerhalb* diese Sinnwelt.« (Berger & Luckmann 2013: 103, Herv.i.O.)

70 »Transkulturalität« verweist Hepp zufolge »auf den Umstand, dass heutige kulturelle Formen wie Lebensstile über verschiedene ›alte‹, ›territoriale‹ Kulturen hinweg bestehen und entsprechend jenseits der klassischen Kulturverfassung zu beschreiben sind« (2010: 280).

71 *De facto* sind grundlegende soziale Veränderungen in modernen, differenzierten Gesellschaften nur dann möglich, wenn das Individuum in der Gemeinschaft mit anderen (Gleichgesinnten) agiert, wie das etwa bei sozialen Bewegungen der Fall wäre (s.a. Rucht 1994).

72 Hier im Sinne Schütz' als Sinnprovinzen verwendet (vgl. Kap. 2, Fußnote 62).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Diese allumfassende Sinnwelt verleiht uns die Sicherheit, dass die alltägliche Wirklichkeit genauso ist, wie wir sie abseits von Traum, Phantasie und Wahn erfahren.[73] In pluralen Gesellschaften überrascht es wenig, dass es neben vorherrschenden Wirklichkeitsdeutungen alternative »Wirklichkeitskonstruktionen« gibt, wie sie sich etwa in Subkulturen zeigen (vgl. Fischer 2012: 101). Für unsere Frage nach den Formen eines kommunikativen Alltagsrassismus wird es von besonderem Interesse sein, über welche sprachlichen Objektivationen, vortheoretischen Postulate und expliziten Theorien die Interviewpartner*innen in Bezug auf ›den Islam‹ und ›Muslim*innen‹ verfügen – und welchen sozialen sowie kulturellen Stellenwert sie dem ›muslimischen Anderen‹ innerhalb ihrer allumfassenden Sinnwelt zuweisen.

Internalisierung

Wie sich nun schon mehrfach angedeutet hat, bedarf es zur Realisierung gesellschaftlichen Wissens des Individuums, das dieses Wissen gleichsam ausagiert. Erst durch das individuelle Handeln und Wirken kann Gesellschaft entstehen, um dann als objektivierte Wirklichkeit auf den Menschen zurückzuwirken. Bestandteil dieses dialektischen Verhältnisses sind Prozesse der *Internalisierung* von gesellschaftlichem Wissen – also dessen Eingehen in subjektive Wissensvorräte – die mit Fischer auch als »Aneignungsprozesse« bezeichnet werden können (vgl. 2012: 101). Die Internalisierung jenes Wissens, das bereits vor uns bestand und das wir gewissermaßen als Erb*innen empfangen, vollzieht sich im Rahmen unserer Sozialisation. Wie bereits Mead (1934) beschrieben hat – auf den sich auch Berger und Luckmann beziehen – ist es zunächst der »signifikante Andere« (z.B. die Mutter), an dem wir uns orientieren, der die Welt für uns plausibilisiert und in dessen Blick wir uns als »Selbst« erkennen (*primäre Sozialisation*). Im Verlauf des Heranwachsens (*sekundäre Sozialisation*) werden wir mit zusätzlichen Wirklichkeitsinterpretationen, »mit alternative[n] Muster[n] des Denkens und Handelns« (Abels 1998: 107) konfrontiert. Wir stellen fest, dass es nicht nur die eine Bezugsperson gibt, sondern eine ganze Reihe unterschiedlicher »Anderer«, die mit verschiedenen (Rollen)-Erwartungen an uns herantreten: Als Studentin erwartet »man« von mir Wissbegierde, als Patientin Geduld und als Freundin Loyalität. Diese »mans«, die sich in einer spezifischen Handlungssituation zu einem typischen Gegenüber verdichten, nennt Mead den »generalisierten Anderen«. Durch ihn werden uns nicht nur Handlungserwartungen bewusst – meine und die der anderen – sondern es erschließt sich uns der Sinn sozialer Ordnung als Ganzes (vgl. ebd.: 110). Das gesellschaftliche Wissen, das dieser Ordnung zugrunde liegt, wird von uns also nicht zuletzt dadurch internalisiert, dass wir uns am generalisierten Anderen orientieren. Es geht jedoch keinesfalls vollständig in unserem subjektiven Wissen auf. Gesellschaftlicher und subjektiver Wissensvorrat sind niemals deckungsgleich. Grund dafür ist die soziale bzw. kulturelle Spezifik des gesellschaftlichen Wissens, wie wir oben bereits gesehen haben. Den subjektiven Wissensvorräten liegen individuelle Relevanzsysteme zugrunde, welche sich einerseits aus dem spezifischen sozialen Ort ergeben, von dem aus jede Person (inter)agiert und der

73 Dabei handelt es sich im Übrigen auch um ein beliebtes Filmsujet: In Filmen wie Matrix oder Die Truman-Show müssen die Protagonist*innen erfahren, dass sich »hinter« der vermeintlichen Wirklichkeit eine zweite, eigentliche und ihnen bisher unzugängliche Sinnwelt verbirgt.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ihre »Portion« Gesellschaftswissen beeinflusst, und andererseits aus ihren eigenen empirischen Erfahrungen, die sie im Laufe ihres Lebens sammelt.

Kurzzusammenfassung

Wir wollen die Hinweise, die uns die wissenssoziologischen Konzeptionen von Lebenswelt, subjektivem und gesellschaftlichem Wissensvorrat liefern, hinsichtlich der Frage zusammenfassen, was sie uns bislang über alltagskommunikative Bedeutungsproduktionen über den ›muslimischen Anderen‹ sagen.

Alltagskommunikative Sinnstiftungen und Bedeutungsproduktionen sind Teil eines höchst voraussetzungsreichen Prozesses, der von unserem Wissen über die Welt – mithin dem, was wir von der Wirklichkeit wissen und wie wir sie erleben – eingerahmt wird. Bestandteil unserer subjektiven Wissensvorräte ist neben eigenständigen, d.h. primär erworbenen Erfahrungen, auch ein »sozial abgeleitetes« Wissens, welches uns im Rahmen unserer Sozialisation vermittelt wird und wurde und das wir internalisiert haben. Beeinflusst von unserer sozialen Position (z.B. Milieu), unseren Handlungsfeldern (z.B. Beruf, Hobbies) und Gruppenzugehörigkeiten (z.B. Gender, Religion) ist es ein bestimmter Ausschnitt aus dem gesellschaftlichen Wissensvorrat, der an uns weitergegeben wird. Zu diesem zählen etwa auch Institutionen in Form von Rollen oder Sprache sowie Legitimationen, die den Fortbestand des gesellschaftlichen Wissens sichern sollen.

Die in unseren subjektiven Wissensvorräten typisierten und sedimentierten (eigenen und sozial vermittelten) Erfahrungen beeinflussen nun auch das Bild, welches wir uns vom anderen machen. Gleichzeitig ist dieses Wissen immer auch »anfällig« für Aushandlungen und Modifikationen, die etwa ein neues Erlebnis erforderlich macht. Eine Modifikation könnte etwa dann vorgenommen werden, wenn die Sinnzuschreibungen unserer Wissensvorräte zur Interpretation des aktuell Erlebten nicht ausreichen. Unser subjektives Wissen kann mithin aktualisiert bzw. modifiziert werden. Da es einen gewissen Spielraum zwischen der Übernahme und der Umdeutung gesellschaftlichen Wissens gibt, wollen wir in diesem Zusammenhang von Aneignung sprechen (vgl. Kap. 2.2.2.3). Darüber hinaus können wir – etwa über soziale Kommunikationsprozesse – auf den gesellschaftlichen Wissensvorrat rückwirken. Aufgrund der Tatsache, dass unsere subjektive Lebenswelt immer auch eine intersubjektive Dimension hat, lässt sich auch unser Wissen sozial weitergeben. Es ist mithin an den gesellschaftlichen Wissensvorrat angeschlossen und kann diesen potentiell verändern.

2.2.1.3 Alltagskommunikative Bedeutungsproduktionen als Bestandteil sozialer Repräsentationen

Neben der Phänomenologie Schütz' und den wissenssoziologischen Überlegungen von Berger, Luckmann und Kolleg*innen liefert auch die Theorie der Sozialen Repräsentationen Erklärungsansätze für die Frage nach dem Entstehen bzw. der gesellschaftlichen Herkunft rassistischer Wissenselemente. Als zusätzliche theoretische Perspektive bietet sie sich uns aus mehreren Gründen an: Erstens und ganz grundlegend, weil sie am Schnittfeld zwischen sozialpsychologischer und diskursanalytischer Forschung ansetzt,

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

indem sie subjektive Verstehens- und Sinnbildungsprozesse in den Blick nimmt, dabei jedoch stets auch auf eine gesellschaftliche Bedeutungsebene verweist (vgl. Leiprecht 2001: 8). Dabei nimmt sie eine dezidiert sozialkonstruktivistische Perspektive auf ihre Gegenstände ein (vgl. Wagner 1996: 95), was sie sowohl an Schütz Lebenswelt-Konzept als auch an die Überlegungen Berger und Luckmanns zu gesellschaftlichen Konstruktionsprozessen anschlussfähig macht. Zweitens, weil sie sich für kommunikationswissenschaftliche Fragestellungen anbietet, die insbesondere auf alltägliche Formen der Kommunikation und Wissensproduktion ausgerichtet sind (vgl. Moscovici 1995: 306–310; Flick 1995). Drittens, weil sie – u.a. in theoretisch modifizierter Form – bereits anderen rassismusanalytischen Arbeiten als fruchtbares Konzept gedient hat (vgl. Potter & Wetherell 1987: 138–157; Wetherell & Potter 1992; Leiprecht 2001) und daher auch in den Aufmerksamkeitskegel der vorliegenden Untersuchung fällt.

Flick zufolge untersucht die Theorie der Sozialen Präsentation – in Abgrenzung zu individualpsychologischen Ansätzen sozialer Kognition – »Wissen als *soziales* Wissen«, wobei sie sich weniger für Prozesse der Informationsverarbeitung interessiert, »sondern für die Inhalte des jeweiligen Wissens und dessen Bedeutung für die Individuen und Gruppen, die untersucht werden« (1995: 12f., Herv.i.O.). Gleichzeitig berücksichtige sie die lokalen, sozialen, kulturellen und historischen Kontexte, in denen dieses Wissens entstanden ist und in denen es verwendet werde. Moscovici, auf den die Theorie der sozialen Repräsentation zurückgeht, konkretisiert, was hier mit »Wissen« gemeint ist. Es sind die sozialen Repräsentationen als »Modell[e] von Bildern, Glaubensinhalten und symbolischen Verhaltensweisen« (1995: 310), in denen dieses Wissen gespeichert ist. Dabei lassen sich jene Repräsentationen als mehr oder weniger statische Alltagstheorien, gleichermaßen aber auch als »dynamische Netzwerke« begreifen.

> »Unter dem statischen Blickwinkel betrachtet, gleichen die Repräsentationen den Theorien, die eine bestimmte Menge von Aussagen zu einem Thema […] ordnen und die Dinge und Personen, deren Eigenschaften, Verhaltensweisen und dergleichen mehr zu beschreiben und zu erklären erlauben. […] Unter dem dynamischen Blickwinkel treten uns die sozialen Repräsentationen als ›Netzwerke‹ lose miteinander verbundener Begriffe, Metaphern und Bilder entgegen, die nachgerade wegen der losen Verbindung fließender und beweglicher sind als wissenschaftliche Theorien.« (Ebd.: 310f.).

Was Moscovici hier als Theorien bzw. als Alltagstheorien bezeichnet erinnert stark an das von Berger und Luckmann beschriebene Konzept der *Institutionalisierung*,[74] das ebenfalls eine statische und eine dynamische Komponente beinhaltet. Einerseits bezeichnet es Gewohnheiten und menschliche Hervorbringungen – sogenannte Objektivationen[75] –, die sozial geteilt, verallgemeinert und im Schützschen Sinne

74 Institutionalisierung beschreibt den Prozess, über den spezifische Handlungen und Akteure in eine Matrix aus *typischen* Handlungsweisen und Akteurs-*Typen* überführt werden – und somit zu Institutionen werden (vgl. Berger & Luckmann 2013: 58).

75 Abels fasst den Begriff der Objektivation bündig zusammen und in Bezug zum Begriff der Institutionalisierung, von der er eine Teilphase bildet. »Am Anfang bringen sich Menschen in materiellen oder ideellen Produkten zum Ausdruck. Berger und Luckmann nennen das *Externalisierung*. Dadurch, dass auch andere diese Produktion wiederholen und davon wechselseitig Kenntnis neh-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

lebensweltlich unhinterfragt sind. Andererseits verweisen sie mit der Betonung des Prozesshaften darauf, »dass dieser Prozess nicht aufhört, denn Institutionen werden sowohl immer wieder neu durch unser Handeln festgestellt als auch durch unser anderes Handeln revidiert und anders festgestellt« (Abels 2009: 78). Entsprechend lässt sich sagen, dass auch die Theorie der Sozialen Repräsentation eine Dynamik und Veränderbarkeit der gespeicherten gesellschaftlichen Bedeutungen sowie ihrer Beziehungen zueinander mitdenkt. Trotzdem es sich bei den sozialen Repräsentationen also um ein kollektives Wissen handelt – Moscovici spricht davon, dass sie »interpersonal« seien und »allen Menschen gehörten (1995: 311) – hat die einzelne Person dennoch die Möglichkeit, es emanzipatorisch zu lesen, neu zu interpretieren und damit produktiv auf es einzuwirken.

Soziale Repräsentationen ermöglichen Kommunikation. Sie liefern »bestimmte Codes für den sozialen Austausch und zur Benennung und Klassifikation« (Leiprecht 2001: 7). Insofern lassen sie sich aus semiotisch-kommunikationswissenschaftlicher Perspektive auch als sozial geteilte Landkarten verstehen, die aus bestimmten Interpretations- und Kommunikationskonventionen bestehen. Hall bezeichnet diese als »conceptual maps«, die er in ein semiotisch-fundiertes Kulturkonzept integriert.

> »[…] we are able to communicate because we share broadly the same conceptual maps and thus make sense of or interpret the world in roughly similar ways. That is indeed what it means when we say we ›belong to the same culture‹. Because we interpret the world in roughly similar ways, we are able to build up a shared culture of meanings and thus construct a social world which we inhabit together.« (Hall 2009a: 18)

Moscovici stellt ganz ähnliche Überlegungen an, allerdings in einem eher problemzentrierten Zusammenhang. Ihm zufolge dienen soziale Repräsentationen dazu, die alltäglich gegebenen »sozialen und kulturellen Herausforderungen« sinnhaft einzudeuten, drohende Kommunikationsunsicherheiten – intersubjektiv sowie intergruppal – zu überwinden und dabei Fremdes in Vertrautes zu überführen (vgl. 1995: 307f.). Soziale Repräsentationen, über die innerhalb einer Gruppe Konsens besteht, bilden mit anderen Worten eine stabile Basis für Konversationen. Sobald dieser Konsens jedoch in Frage steht, indem verschiedene Verständnisse sozialer Phänomene kollidieren, kann dies Missverständnisse, Konflikte und Krisen auslösen (vgl. Potter & Wetherell 1987: 140) – insbesondere auch in Bezug auf Fragen der Identität und der Zugehörigkeit. Diese Konflikte zeigen sich nicht selten in banalen Situationen des Alltags, wenn etwa beim Weihnachtsdinner über politische Themen gestritten wird, weil einige Familienangehörige unter sozialer Gerechtigkeit die Verteilung von Vermögen und andere die Privilegierung von Leistungsträger*innen verstehen.

Hier deutet sich an, was die Autor*innen als »intrinsische Verbindung« sozialer Repräsentationen zu Kommunikationsprozessen bezeichnen, und insbesondere zu »people's unstructered everyday talk: their gossip, chat, pub arguments and family discussions« (ebd.). Diese Verbindung sei dergestalt, dass soziale Repräsentationen Formen

---

men, wird das entsprechende Wissen verallgemeinert und allmählich für alle, die etwas Ähnliches im Sinn haben, als Muster festgestellt. Das nennen Berger und Luckmann *Objektivation*.« (Abels 2009: 84, Herv.i.O.).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

von Alltagskommunikation zwar einrahmen, indem sie Regeln vorgeben und Deutungsangebote machen. Letztlich sind es jedoch diese Interaktionen des Alltags, in denen soziale Repräsentationen überhaupt erst entstehen.

Auf welche Weise hängen soziale Repräsentationen, Alltagskommunikation und Wissen nun miteinander zusammen? In Anlehnung an Schütz verweist Flick auf einige zentrale Eigenschaften des Alltagswissens, das er u.a. als »Medium der Organisation von Alltagserfahrungen der Individuen wie der sozialen Gruppen« definiert, und zudem als »ein Medium der sozialen Konstruktion von Wirklichkeit« (1995: 72). Zu diesen Eigenschaften zählen seine soziale Vermittlung und Konventionalisierung (d.h. das Anpassen des individuellen an ein Gruppenwissen), seine Intersubjektivität und soziale Geteiltheit sowie die Verteilung von Wissen über verschiedene Individuen und Gruppen hinweg (vgl. ebd.: 57f.). All das mache das Alltagswissen zu einer sozialen Konstruktion.

Soziale Repräsentationen sind nun gewissermaßen die symbolischen Elemente, aus denen sich unser Alltagswissen zusammensetzt. Über welche sozialen Repräsentationen wir verfügen, hängt u.a. von unserer sozialen Position ab – in rassismustheoretischer Hinsicht spielt dabei insbesondere die Frage nach struktureller Privilegierung bzw. Deprivilegierung eine Rolle – sowie von Informations- und Erfahrungsvermittlungsprozessen, denen wir ausgesetzt sind und waren (vgl. Kap. 2.2.1.1). Insofern lässt sich unter Rückgriff auf die Theorie sozialer Repräsentationen gewinnbringend auch nach kommunikativen Formen von Alltagsrassismus fragen, wie dies die vorliegende Arbeit anstrebt – und wie es bereits von anderen Forscher*innen getan wurde (vgl. Leiprecht 2001; Wetherell & Potter 1992; vgl. Kap. 1.2.4). Aus einer wissenssoziologisch fundierten rassismustheoretischen Perspektive, wie sie hier zum Einsatz kommt, erscheint der diskursanalytische Fokus von Moscovicis Theorie also überaus sinnhaft, um die alltagskommunikativen Konstruktionen von ›Muslim*innen‹ in ihrer Beziehung zu einem gesellschaftlich präsenten antimuslimischen Wissen in den Blick zu nehmen. Um jene konzeptuelle Diskursorientierung noch etwas genauer zu betrachten, soll im dritten theoretischen Teilkapitel der Begriff des Diskurses eine ausführlichere Darstellung und Diskussion erfahren.

Da sich die vorliegende Arbeit für die alltagskommunikative Aneignung eines antimuslimischen Wissens interessiert und mithin dafür, wie sich öffentlich verfügbare rassistische Ideologeme im Alltagswissen der Interviewpartner*innen niederschlagen, sollen in den folgenden theoretischen Ausführungen die beiden zentralen Begriffe des *Alltagswissens* sowie des *Alltagsrassismus* eine genauere Beschreibung erhalten.

2.2.2 Alltagswissen und Alltagsrassismus

Bereits Elias machte in seiner theoretischen Zusammenschau zu den soziologischen Verwendungen des *Alltags*-Begriffs deutlich, dass es sich bei diesem um einen vermeintlich simplen, in Wahrheit jedoch überaus polysemen und schillernden Begriff handelt (vgl. 1978: 22). Dessen Gebrauch finde maßgeblich innerhalb jener Theoriemodelle statt, die sich von der Überbetonung sozialer Systeme und Funktionen befreien und ihre Aufmerksamkeit stärker den mikrosoziologischen Prozessen sozialer Sinnstiftung zuwenden. Zu diesen zählten phänomenologische sowie wissenssoziologische

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

Perspektiven – jene also, die wir in früheren Kapiteln zur gesellschaftlichen Konstruktion von Wirklichkeit sowie zum Lebensweltmodell bereits eingeführt haben. In einer komprimierten Zusammenfassung lässt sich nun auch eine Rekapitulation des Begriffs *Alltagswissen* vornehmen.

Alltagswissen

Den phänomenologischen Ausführungen Schütz' (u.a. 1971; Schütz & Luckmann 1994) folgend basiert Alltagswissen auf den kontinuierlichen Interpretations-, Selektions- und Typisierungsleistungen des Menschen (vgl. Kap. 2.2.1). Diese oft routiniert und quasi-automatisch ablaufenden Sinnproduktionen finden nicht kognitiv-isoliert statt, sondern sind über Kommunikations- und Sozialisationsprozesse sowohl sozial als auch historisch eingebettet. Aus wissenssoziologischer Perspektive wissen wir ferner, dass jene Deutungs- und Wissensmuster, die uns im Rahmen alltäglicher Lebenswelten meist fraglos und selbstverständlich erscheinen, zwar ursprünglich auf der bedeutungsstiftenden Arbeit des Individuums basieren. Alltagswissen ist letztlich jedoch immer intersubjektiv und sozial, da es durch Priorisierungs-, Objektivations- und Vermittlungsvorgänge (vgl. Knoblauch 2014: 154) an gesellschaftliche Wissensbestände und die Alltagswirklichkeit angebunden ist. Die Prozesse der Strukturierung und Sicherung gesellschaftlichen Wissens bezeichnen Berger und Luckmann (2013) als Institutionalisierung, Legitimierung und Internalisierung (vgl. Kap. 2.2.1.2). Sie erklären u.a., warum uns Alltagswirklichkeit im alltäglichen Handeln und Denken als objektiv und »einfach da« erscheint. Jene unmittelbare Erfahrung der gesellschaftlichen Wirklichkeit vollzieht sich jedoch keinesfalls im Wortsinne »unvermittelt«, vielmehr ist sie durch Denkvoraussetzungen geprägt, die »im gewöhnlichen tagtäglichen Lebensablauf der Gesellschaftsmitglieder geschöpft, angewendet und dadurch natürlich auch fortlaufend verändert« wird (Matthes & Schütze 1981: 11). Mit Flick lässt sich in drei Schlagworten zusammenfassen, warum es sich beim Alltagswissen um eine soziale Konstruktion handelt (vgl. 1995: 57f.):[76] Erstens basiere es auf *sozialen Vermittlungen* und zweitens auf *symbolischen Konventionalisierungen*, d.h., was die einzelne Person in ihrer alltäglichen Lebenswelt wissen kann, werde wesentlich von (z.T. stillschweigenden) Wissensübereinkünften bestimmt, die innerhalb der Gruppen bzw. der sozialen Kontexte vorherrschen, in denen sich das Individuum bewegt. Drittens basiere Alltagswissen auf einer vielschichtigen *sozialen Verteilung*: Nicht nur können Personen abhängig von ihren persönlichen und kollektiven Erfahrungshintergründen unterschiedliches Spezialwissen erwerben, sie entwickeln mitunter auch stark variierende Perspektiven auf denselben ›realen‹ Gegenstand. Die Existenz von Laienwissen einerseits und Spezial- bzw. Sonderwissen andererseits lässt sich dabei auf moderne Differenzierungsprozesse zurückführen: Während das Laienwissen, trotz klassenspezifischer und subkultureller Varianzen, prinzipiell jedem zugänglich sei, ist der »Erwerb von Spezialwissen […] an gesellschaftliche Voraussetzungen geknüpft: an das Innehaben bestimmter Rollen und das Expertenwesen« (Wagner 1994: 52f.).

Aus dieser kondensierten Begriffsbestimmung sowie den bisherigen Erläuterungen innerhalb des Teilkapitels lassen sich nun einige knappe *Schlussfolgerungen* ziehen,

76 Flick leitet seine Zusammenfassung aus den phänomenologischen Überlegungen Schütz' ab.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

an denen sich eine Forschung, welche die alltagskommunikativen Formen von Rassismus in den Blick nehmen möchte, orientieren sollte. Wir schließen damit an die methodischen Forderungen Flicks an (vgl. 1995: 59), die jener für die Alltagswissensforschung im Allgemeinen formuliert und übertragen diese auf unseren Gegenstand: 1) sei es wichtig, für die Besonderheiten der betrachteten Fälle offen zu bleiben und diese nicht zu stark der Funktionsweise eines vorab entworfenen Theoriemodells unterzuordnen. Im Kontext der vorliegenden Arbeit gilt dies insbesondere hinsichtlich der inter- und transindividuellen Variabilität alltagskommunikativer Diskurspraxen. Entsprechend wird auf sie im Kapitel zu den diskursanalytischen Perspektiven auf rassistische Alltagssprache noch einmal gesondert eingegangen. 2) sollte das analysierte Alltagswissen stets als soziales Phänomen, d.h. in seiner zeitlichen und räumlichen Verortung, betrachtet werden. Indem die Aussagen unserer Interviewpartner*innen in ihre gesellschaftlichen Kontexte eingeordnet werden, ist dies sichergestellt. 3) gilt es, die emotionalen Anteile des Alltagswissens nicht auszuklammern (wie dies etwa bei Theorien der kognitiven Informationsverarbeitung oft der Fall ist). Entsprechend werden die affektbezogenen Bekundungen und prosodischen Auffälligkeiten in der diskursanalytischen Betrachtung der subjektiven Aneignungsmuster ausdrücklich mitberücksichtigt. 4) und letztens sollte das durch die Interviewperson versprachlichte Alltagswissen in seiner »inneren Strukturiertheit und Komplexität« Beachtung finden und nicht auf bloße Kognitionen oder Informationen reduziert werden. Die Kodierung und Reflexion unserer erhobenen Interviewdaten erfolgt im Rahmen einer ausführlichen Materialbetrachtung; die exemplarischen Textanalysen in den Auswertungskapiteln folgen zudem dem Prinzip der Transparenz und Nachvollziehbarkeit – von einer steinbruchartigen Fragmentenanalyse wird mithin abgesehen.

Die Natur unseres Untersuchungsgegenstands macht es erforderlich, nun auch den Begriff des *Alltagsrassismus* zu definieren. In der englischsprachigen Forschung ist der Begriff weithin mit den Arbeiten der niederländischen Soziologin Philomena Essed (1991, 1990) verbunden. Essed richtete ihre Forschung vornehmlich auf die Perspektive rassistisch dominierter Schwarzer Menschen und ihre alltäglichen Diskriminierungserfahrungen aus. Ihre theoretischen Reflexionen werden – auch wenn diese Arbeit sich für die lebensweltlichen Aneignungsmuster der rassistisch Dominierenden interessiert – in die nachfolgende Begriffsdiskussion dennoch miteinfließen.

Alltagsrassismus

Aufgrund der wissensoziologischen und ideologietheoretischen Fundierung unseres Rassismuskonzeptes, wie wir sie insbesondere von Hall und Terkessidis übernommen haben, ist es zunächst nur plausibel, auch den Begriff des Alltagsrassismus entsprechend zu rahmen. Esseds Konzeptualisierung lässt dies ebenfalls sinnvoll erscheinen, betont sie doch, dass im Alltagsrassismus »ideological dimensions of racism with daily attitudes« verbunden werden (1991: 2). Für eine ideologietheoretische Einordnung des Begriffs lohnt sich daher ein erneuter Blick in die Ausführungen Halls, der in seinem Artikel über *Die Konstruktion von ›Rasse‹ in den Medien* (1989b) nachzeichnet, wie ein »rassistisches Alltagsbewusstsein« weite Teile der Gesellschaft durchdringt, wobei er sich hier maßgeblich auf das Beispiel Großbritanniens konzentriert. Während wir uns der

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

speziellen Rolle der Medien im Prozess der Reproduktion gesellschaftlich verbreiteter rassistischer Wissensbestände bereits in Kapitel 1.2.3 ausführlich zugewandt haben und in Kapitel 2.3.1.3 zuwenden werden, interessiert uns hier nun, wie Hall jenes rassistische Alltagsbewusstsein konzeptuell entwirft. Dabei gilt nachfolgend insbesondere zu klären, welches Verhältnis dieses zu nichtalltäglichen, strukturellen und institutionellen Manifestationen von Rassismus hat und auf welche Weise sich in der Dimension des Alltags speziell auch ideologische Phänomene abbilden, also jene mit Macht verflochtenen, Gültigkeit beanspruchenden und in bestimmten Bevölkerungsbereichen weit verbreiteten mentalen Rahmen, Denkbilder, Konzepte, Kategorien usw. (vgl. Hall 2004a: 10). Hall liefert zu beiden Fragen erhellende Antworten.

Kommen wir zunächst zur zweiten Frage, also der Verbindung von alltäglich geäußerten Vorstellungen und übergeordneten Ideologien. Bevor wir diese theoretisch-abstrakt beleuchten, lohnt sich ein Blick auf deren konkrete Erscheinungsformen – wie stellt sich Rassismus im Rahmen alltäglicher Kommunikation und Sprache eigentlich dar? Bühl liefert uns hier verschiedene Beispiele aus seinen persönlichen Lehrkontexten: So beobachte er regelmäßig, dass Studierende mit Migrationserfahrungen nach ihren Herkunftskontexten befragt oder kopftuchtragende Kommilitoninnen für ihre hervorragenden Deutschkompetenzen gelobt werden (vgl. 2017: 270). »›Weißsein‹«, so Bühl, sei mithin selbst im Studienalltag »noch immer die gesetzte Norm und diese wird im Sprechakt unbewusst reproduziert.« Wir finden in dieser Schlussfolgerung nun drei Facetten von Alltagsrassismus, auf die auch Hall mit Blick auf das Funktionieren von Ideologien genauer eingeht: *erstens* den Aspekt des Identifikatorischen (›Weißsein‹), *zweitens* den Aspekt des Transindividuellen und Normhaften (die reproduzierte Norm) und *drittens* den Aspekt des Unbewussten.

Betrachten wir zunächst den ersten Aspekt, so zählt es zu den wesentlichen Funktionen von Ideologien, dass sie den Subjekten, die sie benutzen, »Identifikations- und Wissenspositionen« anbieten (Hall 1989b: 152). Hierbei geht es einmal darum, dass bestimmte ideologische Aussagen über die Welt als »Wahrheiten« gedacht und artikuliert werden können, welche den Sprechenden und ggf. auch den Hörenden als authentisch und originär gelten. Zum anderen ermöglichen sie es den Subjekten, zu einer spezifischen Thematik – etwa der Frage, was eine wünschenswerte Migrationspolitik wäre – eine Haltung einzunehmen und darüber auch ein Selbstbild und mögliche Handlungsoptionen zu entwickeln. In Alltagsgesprächen über Migrationsgesetze sind es mithin rassistische Ideologien, derer sich die Diskutant*innen bedienen, wenn sie auf Basis essentialisierender Argumente für eine rigide Grenzpolitik votieren, weil sie die eigene nationale Identität als von Geflüchteten bedroht betrachten.

Der zweite Aspekte des Transindividuellen verweist auf den Umstand, dass ideologische Aussagen zwar von Individuen getroffen werden, jedoch »nicht von einem individuellen Bewusstsein oder individuellen Absichten« entstammen (ebd.: 151). Hall zufolge ist es nur möglich, Absichten »*innerhalb von Ideologien*« zu formulieren, da sie den Individuen vorausgehen und die gesellschaftlichen Verhältnisse vorgeben, in denen jene sich bewegen. Hiermit legt er ein spezielles Gewicht auf den Aspekt der *Reproduktion* rassistischer Ideologien durch das Individuum. Auch Essed betont dies: Rassismus »as a process […] is routinely created and reinforced through everyday practices« (1991: 2). Greifen in Bühls Beispiel die Studierenden gegenüber einer Person of Color zur pro-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

totypisch-alltagsrassistischen Frage nach dem Woherkommen, so ist dies – wie Arndt (vgl. 2012: 148) zeigt – kein Zufall, sondern eine Markierung von Differenz innerhalb eines gesellschaftlichen Machtgefüges, das PoCs das Gefühl selbstverständlicher Zugehörigkeit strukturell verweigert. Es handelt sich zudem um eine alltagskommunikative Reproduktion einer rassistischen Norm, die (stillschweigend) regelt, wie jemand heißen, aussehen oder glauben muss, damit er *fraglos* als deutsch gelten kann.

Damit kommen wir zum letzten Aspekt von Ideologien in Alltagskontexten, nämlich ihrer zumeist unbewussten Gestalt. Hall zufolge sind Ideologien »dann am wirksamsten, wenn uns nicht bewusst ist, dass der Art, wie wir eine Aussage formulieren und zusammenbauen, ideologische Prämissen zugrunde liegen« (1989b: 152). Auch Bühl betont diesen Aspekt:

> »Der Alltagsrassismus ist hochgradig von internalisierten Normen geprägt, die als selbstverständlich wahrgenommen werden und in Kommunikationssituationen angewendet werden. Der alltägliche Rassismus reproduziert stets aufs Neue die Spaltung zwischen einem ›Wir‹ und einem ›Ihr‹. Alltagsrassistische Situationen zeichnen sich dadurch aus, dass der rassistisch Dominante die konstruierte Dichotome verinnerlicht hat, auf der Basis des binären Codes handelt und zumeist unreflektiert die gesetzte Norm exekutiert, die den rassistisch Dominierten die Mächtigkeit seiner sozial konstruierten Nichtzugehörigkeit immer und immer wieder schmerzhaft erfahren lässt.« (2017: 269)

Auch wenn alltagsrassistische Äußerungen oder Handlungen durchaus auch intendiert sein können, etwa dann, wenn ein abschätziger Blick, ein ausweichendes Verhalten oder eine offen-rassistische Argumentationsweise an den Tag gelegt werden (vgl. ebd.), so macht rassistische Ideologien letztlich aus, dass sich die Welt in ihren Rahmen als »natürlich so« präsentiert, das Wirken von Ideologien also gleichsam durch Ideologien selbst verschleiert wird. Wenn in Richtung von Migrant*innen – oder vermeintlichen Migrant*innen – im Alltagsgespräch also pauschal die Forderung gestellt wird, sich kulturell zu integrieren, so ist dies innerhalb des Integrationsdiskurses durchaus eine »natürliche«, d.h. plausible Forderung. Aus differenzpolitischer Perspektive stellt sich eine derartige Anspruchshaltung jedoch als generalisierend, verandernd und (implizit) herabsetzend dar. Ideologie im Integrationsdiskurs bewirkt also, dass seine rassistischen Prämissen gemeinhin unerkannt bleiben.

Kommen wir nun zur zweiten Frage nach dem Verhältnis von alltagsrassistischen Phänomenen und den institutionellen und strukturellen Erscheinungsformen von Rassismus. Auch hierzu liefert Hall weiterführende Einsichten. So macht er – in Übereinstimmung mit unserem theoretischen Kernkonzept – deutlich, dass Ideologien eng mit bestimmten gesellschaftlichen Praxen verflochten sind. Er zeigt dies an einem Beispiel aus dem britischen Kontext: »Die ideologische Konstruktion schwarzer Menschen als ein ›Bevölkerungsproblem‹ und die restriktive Polizeipraxis in schwarzen Gemeinden forcieren und untermauern sich gegenseitig.« (Hall 1989b: 153) Hier wird deutlich, was wir oben bereits am Beispiel des Ausländerrechts in Deutschland gesehen haben: die strukturell abgesicherte Produktion von ›Anderen‹ im Innern, denen durch eine spezifische institutionelle Praxis und gesellschaftliche (z.B. rechtliche) Strukturen die Gleichstellung mit autochthonen Bevölkerungsteilen verweigert wird. Auch Bühl liefert ein il-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

lustratives Beispiel, das die enge Verbindung von Alltagsrassismus und institutionellem Rassismus verdeutlicht: So seien Forderungen von Lehrer*innen auf Schulhöfen etwa in Berlin nur Deutsch zu sprechen insofern alltagsrassistisch, als sie die bilingualen Kompetenzen der Schüler*innen nicht als Bereicherung, sondern als Defizit betrachten und dies darüber hinaus mit unzureichenden Anstrengungspraxen verbunden ist, bilinguale Sprachkompentenzen aufseiten der Lehrer*innen staatlich-strukturell zu fördern (vgl. 2017: 271).

Mit Leiprecht lässt sich abschließend ergänzen, dass innerhalb alltagsrassistischer Äußerungen »›geschlossene‹ Welt- und Menschenbilder« weniger zu erwarten sind als »ambivalente und widersprüchliche Äußerungen und Haltungen« (2001: 2). Den von Essed bereits betonten Charakter des Routinehaften stellt auch Leiprecht heraus:

> »Der Begriff *Alltag* verweist in seiner Verbindung mit *Rassismus* auf Artikulationen, die an ›allen Tagen‹ vorkommen und relativ verbreitet sind und von den Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft häufig *nicht* als Rassismus identifiziert werden, sondern als selbstverständlich erscheinen und unhinterfragt hingenommen werden.« (Ebd., Herv.i.O.)

Insgesamt lässt sich festhalten, dass Alltagsrassismus v.a. die alltäglich-praktische Seite von Rassismus umfasst, die trotz ihres vermeintlich unspektakulär-banalen Charakters nicht minder eng an rassistische Ideologien angebunden und mithin gesellschaftlich folgenreich ist. Im Alltagsrassismus werden jene gesellschaftlich verbreiteten, oft stillschweigend akzeptierten sozialen Normen und kollektiven Überzeugungen im Kleinen ausagiert, die im Großen institutionelles Handeln und gesellschaftliche Strukturen nach dem Prinzip der Über- und Unterordnung (vgl. Rommelspacher 1995) regulieren. Alltagsrassistisches Handeln hat seine Ursachen mithin auch nicht in individuellen Kognitionen oder gar Pathologien, sondern muss als Bestandteil gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse angesehen werden. Es ist in seinem Kern transindividuell – oder wie Essed zusammenfasst: »The concept of everyday racism counters the view […] that racism is an individual problem, a question of ›to be or not be a racist.‹« (1991: 3)

2.2.2.1 Erscheinungsformen von Alltagsrassismus

Alltagsrassismus hat neben seiner kommunikativen Gestalt noch andere Erscheinungsformen. Trotzdem uns insbesondere die alltagsrassistischen Diskurspraxen der Interviewpersonen interessieren, sind weitere derartige Realisierungen v.a. deswegen interessant, weil sie mitunter in den Interviews narrativ reproduziert werden. Um an dieser Stelle ein Beispiel vorwegzunehmen, berichtet die Interviewpartnerin Silvia Manck davon, dass in einer benachbarten Großstadt im Raum Rhein-Ruhr regelmäßig Kulturfeste stattgefunden hätten, bei denen man einen Einblick in das vielfältige Leben der Stadt bekommen konnte:

> SM: […] Wir haben früher […] so ne Veranstaltungen gehabt, wo die sich vorgestellt haben, wo die n bisschen Kultur gemacht haben. das fand ich immer spannend, also da sind wir auch immer hingegangen (.) und das war schon, war schon gut. […] (Z 1126-1131).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Erkennen lässt sich hier, dass Manck in dieser knappen Nacherzählung wie selbstverständlich die eben beschriebene ›Wir‹-›Sie‹-Dichotomie aufruft, wobei diese von objektivierenden (»n bisschen Kultur gemacht«) und exotisierenden (»fand ich immer spannend«) Elementen getragen wird. Auch wenn Manck hier weder unterstellt werden kann, dass sie diese latente Veranderung gezielt und bewusst vornimmt, noch dass diese ihrer ganz persönlichen Erfahrung entspringt, so zeigt sich in der von ihr rekonstruierten Alltagserfahrung doch eindeutig eine rassistische Bedeutungslogik. Mit Hall lässt sich hier ein Sprechen innerhalb von rassistischen Ideologien feststellen. Gleichzeitig scheint jedoch auch das Ereignis selbst – die Kulturveranstaltung – eine derartige Betrachtungsweise nahezulegen.

Schauen wir in Bühls Übersicht über verschiedene Formen alltagsrassistischer Erscheinungen, so finden sich neben kommunikativen Manifestationen auch folgende: Fest- und Feierkultur, Symbole und Gesten, Werbung, mediale Unterhaltung und Kindererziehung. Da wir auf die medienbezogenen Beispiele medialer Unterhaltung an anderer Stelle bereits eingegangen sind (vgl. Kap. 1.2.3), soll hier nun lediglich ein knappe Ausführung zu den anderen drei Phänomenen erfolgen.

Als Beispiel für die alltägliche Verwendung rassistischer Symbole wählt Bühl die Flagge der »Konföderierten Staaten von Amerika«, die in den US-Südstaaten wie Mississippi und South Carolina noch immer regelmäßig gehisst wird. Da sie historisch untrennbar mit einem Bekenntnis zur Sklaverei verbunden sei, ist sie als klar rassistisches Symbol zu dechiffrieren. Neben ihrer Alltagsverwendung wird sie auch von Gruppen eingesetzt, die sich klar der rechtsextremistischen Ideologie der *White Supremacy* zuordnen lassen (vgl. Bühl 2017: 272). Während die Überzeugung von der Überlegenheit der ›weißen Rasse‹ in weiten Teilen der US-Bevölkerung im Anschluss an die Civil-Rights-Bewegung zurückgedrängt wurde bzw. neue, verstecktere und widersprüchlichere Formen annahm (vgl. Doane 2006: 258f.), lebt sie heute in ökonomischen Strukturen, der Sozial- und Migrationspolitik Donald Trumps (vgl. Vials 2018) sowie in neonazistischen Hassgruppen in besonders brutaler Form weiter.

Als weitere Form nennt Bühl die bereits angesprochene Fest- und Feierkultur, die in Deutschland und anderen Ländern mitunter stark rassistische Züge trägt (vgl. 2017: 273ff.). Besonders bekannte Beispiele sind etwa der niederländische »Zwarte Piet«, der »schwarze Helfer« des weißen Nikolaus oder die historische Theaterpraxis des *Black Facing*, die in den USA des 18. und 19. Jahrhunderts zur Maskierung ›weißer‹ Schauspieler*innen in sogenannten *Minstrel-Shows* benutzt wurde. Letztere findet auch heute noch Anwendung, etwa in entsprechender Mode, Othello-Darstellungen oder im Kontext kultureller Aneignungspraxen: Um auf den rassistischen Gehalt solcher Praxen aufmerksam zu machen, startete die US-Studierendenorganisation Students Teaching About Racism in Society (STARS) eine Plakataktion mit dem Slogan »We're culture, not a costume« (vgl. STARS Ohio 2011). In Deutschland gehören neben exotisierenden Kultur- und Folklorefesten etwa auch sogenannte »Grenzgänge«, bei denen Dorfgemeinden die Ortsgrenzen abschreiten und mögliche Eindringlinge symbolisch abschrecken – nicht selten in Gestalt eines M* –, zum Programm (vgl. Bühl 2017: 276f.).

In der Kindererziehung schließlich wurde/wird verbreitet auf die Figur des »schwarzen Mannes« zurückgegriffen, der unartige Kinder wahlweise bestraft, entführt oder verschlingt (vgl. ebd.: 281ff.). Heute treiben derlei rassistische »Kinderschreck«-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Gestalten, aber auch sympathische ›Fremde‹ in manchen Kinderbüchern noch immer ihr Unwesen, etwa in Geschichten von Hexen, in Wild-West-Abenteuerromanen zwischen ›Weißen‹ und ›Indianern‹ oder in Kinderbuchklassikern wie Michael Endes Jim Knopf oder Astrid Lindgrens Pippi Langstrumpf. Diese Beispiele zeigen, wie über tradierte Mythen, Kinderbücher oder -lieder rassistische Bilder in unterhaltenden bzw. pädagogischen Kontexten vermittelt werden, die Gefahr laufen, als unhinterfragte Wahrheiten internalisiert zu werden. Empirisch lässt sich dies anhand von Studien substantialisieren, die rassistische Vorstellungen bereits bei Kindern jüngsten Alters nachweisen konnten (vgl. Aboud 1988: 29–44).

Nach diesem Überblick alltagsrassistischer Erscheinungsformen, der uns für die anschließende Datenanalyse für etwaige narrative Rekonstruktionen und biographische Verweise der Interviewpartner*innen sensibilisiert, soll nun ein weiterer Aspekt alltagsrassistischer Denk- und Verhaltensweisen vertieft werden, der sich in der etwas polemischen Frage zusammenfassen lässt, welchen konkreten Nutzen ›weiße‹ Menschen eigentlich (unbewusst) daraus ziehen, rassistische Institutionen und Strukturen zu stützen, indem sie diese in ihrem alltäglichen Handeln reproduzieren. Wir wenden uns damit dem Konzept der *ideologischen Vergesellschaftung* zu, wie es von Kalpaka und Räthzel (2017: 62) in Anlehnung an das »Projekt Ideologietheorie« (PIT) (vgl. Rehmann 2008: 153ff.), entwickelt wurde.

2.2.2.2 Ideologische Vergesellschaftung durch Rassismus

Die Rassismusforscherinnen Annita Kalpaka und Nora Räthzel fragen aus der Sicht dieses Konzeptes danach, welche Funktionen Rassismus für die »freiwillige Einordnung« der Menschen in bestehende Herrschaftsverhältnisse hat (vgl. ebd.: 52). Die Tatsache, dass es sich bei Rassismus um ein gesellschaftliches Herrschaftsverhältnis handelt, haben wir nun bereits ausführlich diskutiert. Allerdings wird in rassismustheoretischer Perspektive dieses Verhältnis als Konstruktion entlang biologischer, ethnischer, kultureller oder religiöser Differenzlinien konzipiert. Kalpaka und Räthzel fragen nun grundsätzlicher danach, wie es kommt, dass Menschen sich freiwillig in ein staatliches Gefüge hineinbegeben, welches weite Teile des kollektiven, aber auch ihres persönlichen Lebens, reguliert. Was bewegt sie dazu, ihre Kompetenzen zum selbstbestimmten gesellschaftlichen Zusammenleben in wesentlichen Punkten an staatliche Instanzen abzugeben (vgl. ebd.: 54f.)? Empirisch betrachtet ist in einer modernen, differenzierten Gesellschaft nun natürlich gar nichts anderes möglich. Der tägliche Gang in den Supermarkt, der Streit mit den Vermieter*innen, die Betreuung und Ausbildung der Kinder, die Pflege der Eltern – all das regelt die bzw. der Einzelne hier nicht selbst, sondern es sind öffentliche Einrichtungen, die die individuelle Existenz sowie den sozialen Zusammenhalt regeln. Kalpaka und Räthzel sprechen an dieser Stelle von »vertikaler Vergesellschaftung« und meinen damit Prozesse, in denen staatliche Akteure (Gesetzgebung, Verwaltungsapparat, Sicherheitsbehörden, öffentliche Wohlfahrt etc.) die gesellschaftliche Integration des Individuums vornehmen, womit sie gleichzeitig dessen potentielle Widerstandskraft gegenüber jenen Strukturen kontrollieren und eindämmen. Sie übernehmen hier die Ideologie-Konzeption des PIT, das jene Prozesse als »entfremdete Vergesellschaftung ›von oben‹« bezeichnet, ohne dabei jedoch die ideologiekritisch-mar-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

xistische Lesart eines falschen Bewusstseins zu übernehmen (vgl. Rehmann 2008: 17). Vielmehr geht es auch hier um das gesellschaftspraktische Funktionieren von Ideologie durch hegemoniale zivilgesellschaftliche Institutionen – die von Gramsci so bezeichneten »Hegemonieapparate«, etwa Bildungseinrichtungen, Medien, Wissenschaften, Vereine, Gewerkschaften, Familie, Religion etc. (vgl. Thomas 2015: 71) – ideologische Mächte und Praxisformen. Vergesellschaftung vollzieht sich in der Perspektive des PIT aber auch durch horizontale Prozesse, die sogenannte »Selbstvergesellschaftung« (Rehmann 2008: 157f.), einer Determinierung des Individuums durch Steuerungsprozesse »von oben« wird mithin widersprochen.

> »In Opposition zum Vertikalismus des Ideologischen (d.h. die Ableitung aus ›höchsten‹, unhinterfragten Werten) stehen vielfältige ›horizontale‹ Vergesellschaftungsformen, in denen die Individuen ihr Zusammenleben ohne die Dazwischenkunft übergeordneter ideologischer Instanzen regeln und entsprechende soziale Erfahrungen und Kompetenzen entwickeln.« (Ebd.: 158)

Für die empirische Analyse ist es wichtig, die Prozesse vertikaler und horizontaler Vergesellschaftung nicht als abgeschlossene, reine Bereiche zu verdinglichen, vielmehr sollten sie als »Dimension[en] menschlicher Handlungsweisen« verstanden werden, die in der sozialen Wirklichkeit in verschiedenen Mischungsverhältnissen und widersprüchlichen Wechselbeziehungen auftreten. Für die Frage nach der »freiwilligen Einordnung« des Individuums sind sie zentral, da sie einen Möglichkeitsraum individueller Widerständigkeit theoretisch aufspannen. Wir werden zu den Möglichkeiten des Widerstands gegenüber rassistischen Ideologien bzw. Wissenselementen im nachfolgenden Kapitel ausführlicher nachdenken.

Hier interessiert nun erst einmal, welche Rolle jene Gleichzeitigkeit von vertikalen und horizontalen Vergesellschaftungsprozessen für die bzw. den Einzelnen bei der (unterbewusster) Entscheidung spielen, den staatlichen Machtapparat mit seinen Regelungen, Abläufen und Gesetzmäßigkeiten weitestgehend zu akzeptieren. Kalpaka und Räthzel finden darauf verschiedene einleuchtende Antworten (vgl. 2017: 55ff.), die alle auf der Prämisse basieren, dass ein verstaatlichter Zusammenhalt dauerhaft nicht durch Zwang, sondern nur durch die freiwillige Zustimmung der Gesellschaftsmitglieder gewährleistet werden kann (vgl. ebd.: 61). Wie genau wird diese erzielt?

Zunächst einmal sorge der Staat dafür, dass antagonistische soziale Kräfteverhältnisse durch verschiedene Regulierungspraxen moderiert und damit entschärft werden. Dies führt dazu, dass Konflikte zwischen verschiedenen Gruppeninteressen – bei den Autorinnen sind dies Klasseninteressen – von den Beteiligten als ein Streit auf Augenhöhe betrachtet wird (auch wenn dies *de facto* nicht zutrifft). Ein Beispiel: Durch die Streikgesetzgebung ist es den Arbeitnehmenden in einem kapitalistischen Gesellschaftssystem möglich, innerhalb eines gesetzlich geregelten Rahmens für ihre Interessen zu kämpfen und sich dabei als gleichberechtigt zu erfahren – ohne dass damit jedoch die asymmetrischen Kapitalverhältnisse zwischen ihnen und den Unternehmenseigentümer*innen berührt werden. Die Fixierung in eine inferiore Position wird durch ein Zugeständnis begrenzter Handlungsfreiheit augenscheinlich kompensiert.

Daran schließt die nächste Begründung an, die die freiwillige Einordnung auf eine systemerhaltende Fokusverschiebung zurückführt, die durch ideologische Vergesell-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

schaftungsprozesse ›von oben‹ realisiert wird. Anstatt die Ursachen der ungleichen Vermögensverhältnisse zu thematisieren, werden »Lebenspraxen [organisiert], in denen andere Gegensätze als diejenigen, deren Aufhebung systemsprengend wäre, in den Vordergrund rücken« (ebd.: 57). Die Verhandlung von Migration innerhalb eines Interpretationsrahmens des ökonomischen Nullsummenspiels – »wenn *die* Arbeit haben, steigt bei *uns* die Zahl der Arbeitslosen« – wäre ein Beispiel für eine derartige thematische Fokusverschiebung. Freiwillige Einordnung basiert mithin auch auf der öffentlichen Ausblendung systemimmanenter Über- und Unterordnungen (vgl. Rommelspacher 1995).

Zusätzlich zeige sich ideologische Vergesellschaftung in der Verfügbarkeit von Werten bzw. allgemeinen Moralvorstellungen, die von allen Parteien angerufen werden können – wie etwa der Wert der Gleichheit – ohne dabei jene herrschenden Machtstrukturen zu problematisieren, die wirklicher Gleichheit entgegenstehen. Indem Gleichheit als universelle Lebensbedingung innerhalb kapitalistischer Strukturen proklamiert wird (etwa in Gestalt gesetzlicher Regelungen sowie unternehmerischer und gewerkschaftlicher Praxen), wird sie ihrer gesellschaftlichen Transformationskraft beraubt, sie wird zu einem »ideologischen Wert«. Kalpaka und Räthzel bezeichnen Vergesellschaftung hier auch als die »Umartikulation von Interessen in nicht hinterfragbare Normen« (ebd.: 59). Dieselben Werte können mithin in gegensätzlicher Weise ausgelegt und in Anspruch genommen werden (vgl. Rehmann 2008: 161).

Hiermit haben wir zunächst lediglich Prozesse der Fremdvergesellschaftung besprochen; an der Stabilisierung des Gesellschaftssystems haben aber auch Prozesse der Selbstvergesellschaftung ihren Anteil – und zwar insofern, als diese in die ideologischen Herrschaftsstrukturen integriert sind. Rehmann zufolge sind »›[h]orizontal‹ gerichtete Kräfte und Formen sozialer Kohäsion […] fortwährend dem Zugriff der ideologischen Mächte ausgesetzt« (2008: 160). Andererseits könne ideologische Macht jedoch auch durch einen Druck ›von unten‹ hergestellt werden. Ein Beispiel für staatliche integrierte Formen der Selbstvergesellschaftung stellen etwa öffentlich finanzierte Nachbarschaftsprojekte dar, mittels derer die Anwohner*innen sich zwar unmittelbar Hilfestellung geben können, dies jedoch innerhalb einer staatlich geförderten Milieusegregation erfolgt.

Auch die Kultur stellt neben den beiden Vergesellschaftungsformen einen Bereich dar, in den gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse hineinragen. Verstanden als eine Dimension von Lebenspraxen, in der es auch um die Ausprägung und Erhaltung einer individuellen bzw. kollektiver Identität geht (vgl. Kalpaka & Räthzel 2017: 59), ist in ihr prinzipiell auch ein widerständiges Moment angelegt. In der Verschmelzung von kulturellen Lebenspraxen mit gesellschaftlichen Abhängigkeitsstrukturen wird sie jedoch als Identifikations- und Legitimationsfundus in Stellung gebracht. Das Straßenfest einer Subkultur wird etwa dann zu einem Spielfeld gesellschaftsweiter Herrschaftsverhältnisse, wenn sie von kapitalistischen Kräften als Werbeplattform genutzt wird. Innerhalb kultureller sowie selbstvergesellschaftender Praxen nehmen sich Individuen mithin einerseits als eigenständig Handelnde wahr, worin stets auch Selbstermächtigungspotentiale angelegt sind. Gleichzeitig werden diese Dimensionen aber auch von ideologischen Mächten ›von oben‹ durchkreuzt, die bestrebt sind, jenes individuelle Freiheitsgefühl in die eigenen Strukturen systemstabilisierend einzubauen.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Mit dieser knappen Darstellung ideologischer Vergesellschaftungsprozesse haben wir *zwei Zwecke* verfolgt: Zum einen sollte ein theoretisches Konzept eingeführt werden, dass das Alltagshandeln und insbesondere das Alltagssprechen von Personen auf ihre systemintegrierende Dimension hin analysierbar macht. Vor dem Hintergrund der obigen Ausführungen und in der Übertragung auf den Untersuchungsgegenstand des antimuslimischen Rassismus, lässt sich mithin fragen, inwiefern die Interviewpartner*innen sich diskursiver Ideologeme bedienen, die rassistische Institutionen und Praxen (unbewusst) legitimieren und entsprechende Herrschaftsstrukturen mit stabilisieren. Dies lässt sich etwa durch Rekurse auf gesetzliche Regelungen zeigen, in denen rassistisch begründete Antagonismen erhalten bzw. verstärkt werden, in Aktualisierungen von Alibidiskursen, die jene Antagonismen sekundieren bzw. verschleiern, im Aufrufen von Werten, die anstatt Solidarisierungsprozesse anzuregen, sozial-trennende Eigenschaften haben (etwa, indem Normen und Anforderungen im Namen der Gleichheit an ›Muslim*innen‹ formuliert werden, wie dies nicht selten im Zusammenhang mit Geschlechterfragen passiert) oder in evozierten kulturellen Selbst- und Fremdbildern, die einen verandernden bzw. exkludierenden Effekt auf ›Muslim*innen‹ haben (wie z.B. das Selbstbild der säkularen ›westlichen‹ Gesellschaft).

Der zweite Zweck der obigen Ausführungen betrifft den Aspekt möglicher Widerständigkeiten gegenüber Prozessen ideologischer Vergesellschaftung. Kalpaka und Räthzel weisen explizit darauf hin, dass horizontale und kulturelle Aspekte der Vergesellschaftung immer zeitgleich zu vertikalen Vereinnahmungen existieren (vgl. 2017: 62); sie liegen mithin in widersprüchlichen Beziehungen vor. Das PIT dazu: »Die Subjekte werden also nicht darauf reduziert, ›Effekte‹ ideologischer Anrufungen zu sein, ihr Alltagsbewusstsein wird mit Gramsci als widersprüchlich zusammengesetzt begriffen.« (Rehmann 2008: 17) Hier lässt sich erkennen, dass in den alltagskommunikativen Einlassungen der Interviewpartner*innen theoretisch immer auch Momente des Widerstands und der Befreiung von rassistischen Herrschaftsstrukturen existieren. Inwiefern sich dieses tatsächlich empirisch nachweisen lässt, wird Aufgabe der Datenanalyse sein – entsprechende Beobachtungen finden sich im Ergebnisteil dieser Arbeit. Aus theoretischer Perspektive wollen wir die Möglichkeiten eines individuellen Widerstands gegen rassistische Ideologeme im nächsten Kapitel noch einmal ausführlich diskutieren.

2.2.2.3 Möglichkeiten des Widerstands: Alltagsbewusstsein nach Gramsci und Halls Encoding-Decoding-Modell

Dazu wenden wir uns zunächst noch einmal Gramsci und seinem Begriff des *Alltagsbewusstseins* zu. Wir greifen zu diesem Zweck u.a. auf die Diskussion Halls zurück, in der er den analytischen Mehrwert des Theoriegebäudes Gramscis hinsichtlich der Frage erörtert, wie es rechtspopulistischen Ideologien gelingt, breite Teile der Bevölkerung auch dann zu überzeugen, wenn deren politische Agenda nicht mit den Bedürfnissen ihrer Wählerschaft übereinstimmt (vgl. Hall 1989c).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

Alltagsbewusstsein nach Gramsci

Wesentlich für die Beantwortung dieser Frage ist ein Verständnis von Alltagsbewusstsein, das jeglichen Essentialismus ablehnt. Gramscis Konzept tut genau das. Weder sei das Alltagsverständnis durch bestimmte Klassenpositionen determiniert noch lediglich den (ideologischen) Einflüssen der aktuellen Zeit und Gesellschaftsstruktur ausgeliefert. Alltagsbewusstsein muss vielmehr als flüchtig, widersprüchlich und zusammenhanglos verstanden werden (vgl. Hall 1989c: 204). Das Subjekt, in dem jenes Alltagsbewusstsein verortet ist, ist für Gramsci ebenfalls mehr als nur durch diskursive Formationen oder ideologische Anrufungen hervorgebracht, wie dies Foucaults frühe Diskurstheorie bzw. Althussers Ideologietheorie konzipiert (vgl. Thomas 2015: 72). Gramsci ging vielmehr »von handlungsfähigen Akteurinnen und Akteuren aus; gerade weil er Interessen nicht allein durch das Verfügen/Nichtverfügen über Produktionsmittel, sondern als in geschichtlichen Prozessen geformt ansah« (Ebd.). Im Alltagsbewusstsein finden verschiedene Erfahrungen und Weltansichten ihren Niederschlag, werden dort interpretiert und verknüpft, reproduziert und in Frage gestellt. Es ist »ein Kampfplatz der gegensätzlichsten Tendenzen« (Rehmann 2008: 87).

Dabei zeigt sich die historische Anbindung des Alltagsbewusstseins insbesondere im Gegensatz »zwischen einem praktischen und einem verbalen Bewusstsein« (ebd.): Gramsci zufolge sei der »aktive Mensch der Masse« einerseits mit einem Bewusstsein ausgestattet, »das in seinem Wirken impliziert ist, das ihn auch wirklich mit all seinen Mitarbeitern bei der praktischen Umgestaltung der Realität verbindet« und einem anderen Bewusstsein, »das er von der Vergangenheit ererbt und ohne Kritik übernommen hat« (Gramsci 1994 [1975/77]: 1384). Hall zufolge wird hierin Gramscis Überzeugung vom »gesellschaftlichen« und zugleich fragmentarischen Charakter von Subjektivität deutlich (vgl. 1989c: 204). Die Persönlichkeit des bzw. der Einzelnen besteht stets aus einer Vielzahl von Identitäten gleichzeitig, die einander nicht selten vollständig widersprechen:

> »es finden sich in ihr Elemente des Höhlenmenschen und Prinzipien der modernsten und fortgeschrittensten Wissenschaft, Vorurteile aller vergangenen, lokal bornierten geschichtlichen Phasen und Intuitionen einer künftigen Philosophie, wie sie einem weltweit vereinten Menschengeschlecht zueigen sein wird« (Gramsci 1994 [1975/77]: 1376).

Anstatt also einer dominanten Ideologie – etwa der des Rechtspopulismus oder Rassismus – vollkommen ausgeliefert zu sein und diese lediglich zu reproduzieren, stehen dem Alltagsbewusstsein verschiedene (tradierte) Sinnressourcen zur Verfügung, auf die es in seinem alltäglichen – unreflektierten und flüchtigen – Funktionieren zurückgreift. Gerade hegemoniale Ideologien sind zwar bestrebt darin, das Denken der »Massenmenschen« (s.o.) zu beeinflussen und über einen Konsens freiwillige Zustimmung der Gesellschaftsmitglieder zur den herrschenden Strukturen herzustellen (vgl. Kap. 2.1.2.4). Auch aufgrund der Tatsache, dass Ideologien selbst aus verschiedenen heutigen und früheren Strömungen bestehen – mithin weder monolithisch-einheitlich noch alternativlos sind – müssen die individuellen kommunikativen Hervorbringungen des Alltagsverstandes, wie sie uns hier interessieren, jedoch stets als aktive (wenn auch im Wesentlichen unreflektierte) Formen der Aneignung verstanden werden.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

Den Begriff der Aneignung wollen wir im nachfolgenden Kapitel genauer erläutern. Wir tun dies im Rahmen von Halls populärem *Encoding-Decoding-Modell*, das wir seinem eigentlichen Zweck – den Prozess der Massenmedienkommunikation in einer Orientierung auf die Rezipierenden und deren lebensweltliche Bezüge zu erläutern – entlehnen und auf unseren Forschungsgegenstand übertragen wollen.

Stuart Halls Encoding-Decoding-Modell

Das *Encoding-Decoding-Modell* (2001) wurde von Stuart Hall ursprünglich entwickelt, um linearen und transmissionsorientierten Kommunikationsmodellen einen Ansatz entgegenzuhalten, der die zentralen Momente der Produktion, Distribution, Rezeption und Reproduktion als Bestandteile eines sozial situierten, zirkulären und aufeinander bezogenen Prozesses massenmedialer Sinnstiftung betrachtet. In Halls Konzeptualisierung werden mediale Diskurse nicht lediglich vom Sender zum Empfänger transportiert, sondern sie sind Teil umfassenderer gesellschaftlicher Vorgänge zur Herstellung gesellschaftlicher Wirklichkeit und sozialer Praxis (vgl. Krotz 2009: 217). Er arbeitet dabei mit verschiedenen theoretischen Referenzen, für uns zentral sind dabei einerseits dessen semiotische Fundierung, anderseits seine neo-marxistische Orientierung. Bevor wir diese nachfolgend erläutern, gilt es zunächst, den Begriff der Aneignung zu definieren, um ihn anschließend im Modell Halls verorten zu können.

Aneignung stellt aus der Perspektive der Cultural Studies einen Prozess dar, durch den sich die Rezipierenden einen Medieninhalt vor dem Hintergrund ihrer persönlichen sowie kollektiv geteilten Lebenswelten zu eigen machen. Laut Hepp handelt es sich genauer um einen

> »Vermittlungsprozess, zwischen den in spezifischen Diskursen lokalisierten Medieninhalten einerseits und den ebenfalls diskursiv vermittelten, alltagsweltlichen Lebenszusammenhängen der Nutzerinnen und Nutzer andererseits« (2010: 165).

Das Konzept betont mithin die diskursive Verortung sowohl der Medieninhalte als auch der Alltagswirklichkeiten der Individuen, die in der kommunikativen Verbindung beider selbst aktiv interpretierend ins Geschehen eingreifen. Beide sind für Ideologien durchlässig, die sich als Deutungssysteme in verschiedene Diskurse einschreiben. Aneignung stellt folglich eine sozial situierte, an den Alltag der Leute angebundene Form der (zumeist unbewussten) Auseinandersetzung mit Ideologien dar, die durch Mediendiskurse – im weiteren Sinne aber auch durch andere gesellschaftliche Diskurse und Praxen – vermittelt werden. Im Konzept steckt ein erhebliches Potential zur Widerständigkeit gegenüber hegemonialen Deutungen, das sich aus den lebensweltlichen Zusammenhängen der Individuen speist. In Halls Modell wird dieses Potential im Begriff der Lesarten theoretisch entfaltet.

Treten wir also vor diesem Hintergrund an Halls Encoding-Decoding-Modell heran, so wird mit ihm deutlich, wie sich das Konzept der Aneignung sowohl semiotisch als auch neomarxistisch fundieren lässt. Beginnen wir mit Ersterem, so bestimmt Hall zunächst das zentrale Objekt medialer Aneignungsprozesse: Dabei handelt es sich um Zeichen als Träger kulturell festgelegter – d.h. nicht natürlicher, sondern konventioneller – Bedeutungen. Diese Bedeutungskonventionen werden über sogenannte Codes vermittelt, die die Polysemie sprachlicher Zeichen auf spezifische Lesarten eindämmen

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

(vgl. 2001: 91). Zeichen und Codes sind dabei den Regeln von Sprache unterworfen. Es handelt sich beim Prozess der Medienaneignung mithin um ein durch und durch diskursives Phänomen – Ereignisse müssen eine diskursive Form annehmen, um über Medien vermittelt und damit letztlich gelesen, verstanden und angeeignet werden zu können – eine Notwendigkeit, die auch Hepp (s.o.) bereits betont hat. Wir wollen das Funktionieren von Zeichen an dieser Stelle nicht weiter vertiefen, tun dies erst etwas später (vgl. Kap. 2.3.1.1). Wichtig ist hier zunächst die grundlegende Einsicht, dass Bedeutungen – ob nun durch Medien, in interpersonalen Gesprächen oder durch andere gesellschaftliche Institutionen vermittelt – stets von Interpretationsprozessen abhängen, die sowohl aufseiten der Produzierenden/Sprechenden als auch aufseiten der Rezipierenden stattfinden. Diese werden zwar von kulturellen Konventionen eingerahmt und oftmals dominiert, lassen jedoch Spielräume für abweichende Deutungen offen.

Darüber hinaus – und nun kommen wir zur zweiten, neo-marxistischen Orientierung seines Modells – macht Hall klar, dass Bedeutungsproduktionen ein zutiefst sozialer sowie konfliktärer Akt sind. Wie wir bereits von Schütz' Lebensweltmodell sowie dessen wissenssoziologischen Nachfolgern wissen, wird Sinn in Alltagskontexten sowohl unter Berufung auf tradierte Erfahrungen als auch im steten Austausch und Abgleich mit Zeitgenoss*innen hergestellt (vgl. Kap. 2.2.1.1). Sinn ist niemals eine isoliert-individuelle Angelegenheit. Kommunikation findet dabei selbstverständlich nicht nur auf interpersonaler Ebene statt – innerhalb sozialer Netzwerke oder halböffentlicher Encounters –, sondern ist heute v.a. medienvermittelt (vgl. Hall 1989b: 155). Hall macht nun einerseits deutlich, dass diese Bedeutungen »can never be *finally* fixed« (2002: 23, Herv.i.O.), dass sie sich also in einem stetigen Aushandlungsprozess befinden, wobei sein Modell insbesondere die Ver- und Entschlüsselungsprozesse (*Encoding* und *Decoding*) zwischen der produzierenden und der rezipierenden Seite von Mediendiskursen fokussiert. Andererseits erläutert er umfassend, dass jene Diskurse aus sinntragenden Zeichen bestehen, die sich in einem gesellschaftlich situierten Kampf um Bedeutungen befinden (vgl. Hall 2001: 97). Hierin wird seine neo-marxistische, linguistisch gewendete Perspektive deutlich, denn es ist v.a. auch die Ebene der Zeichen und des Diskurses, auf der Ideologien als spezifische Denksysteme operieren. Krotz bringt dies in Bezug auf den gesellschaftlichen Kontext von Bedeutungsproduktionen noch einmal auf den Punkt:

> »Es gibt in einer von Macht und Klassengegensätzen strukturierten Gesellschaft hegemoniale und unterschiedliche Arten von antihegemonialen Deutungsweisen – Kommunikation ist also immer ein Kampf um Meinungen und Deutungshoheiten, ebenso, wie Gesellschaft immer ein Kampf der Klassen und längs ihrer jeweiligen Interessen strukturiert ist. Den objektiven Inhalt eines Kommunikats gibt es dementsprechend nicht.« (Krotz 2009: 216)

Krotz spricht hier zwei Aspekte an, die für die theoretische Fundierung und spätere Analyse dieser Arbeit wesentlich sind. Zum einen weist er darauf hin, dass innerhalb von Gesellschaften – und aufgrund globalisierter sozialer Verflechtungen auch gesellschaftsübergreifend – *verschiedene* Ideologien operieren. Es gibt mithin nicht nur *ein* Set aus mentalen Rahmen, Konzepten und Denkbilder (vgl. Hall 2004a: 10), sondern verschiedene, mit unterschiedlicher gesellschaftlicher Strahlkraft und Dominanz

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

(Hegemonie) ausgestattete Ideologien. Diese konzeptionelle Pluralität war Hall besonders wichtig, da andernfalls eine Transformation der bzw. Befreiung von herrschenden Denksystemen nicht möglich wäre. Hall führt damit den Gedanken Gramscis weiter, dass es unterschiedliche Ideologien sind, die im Alltagsbewusstsein – z.T. auf widersprüchliche Weise – arbeiten (s.o.). Für die vorliegende Arbeit ist die Idee der Gleichzeitigkeit diverser, gesellschaftlich wirksamer Ideologien ebenfalls grundlegend. In den zu analysierenden diskursiven Umgangsweisen der Interviewpartner*innen mit antimuslimisch-rassistischen Ideologemen wären ambivalente und widerständige Positionierungen (Diskurspraxen) nicht zu beobachten, wenn die theoretische Perspektive ein totalitäres bzw. ausschließlich an Klassenzugehörigkeiten (und anderen sozialen Differenzierungskategorien wie ›Rasse‹ oder Geschlecht) angebundenes Ideologieverständnis einführen würde. Halls Überzeugung, dass »die ›Logiken‹ unterschiedlicher Ideologiegebäude […] mehrstimmig« sind, dass sie »nicht unbegrenzt offen, aber grundsätzlich plural« sind (1989c: 188), findet hierin seinen Ausdruck.

Der zweite Aspekt schließt unmittelbar daran an und betrifft die Existenz verschiedener Sichtweisen auf Gesellschaft, wie sie sich in den konkreten Artikulationen der Individuen zeigen können. Die gesellschaftliche Existenz verschiedener Ideologien bildet dafür die Voraussetzung, denn, wie Hall an anderer Stelle sagt, »ideologische Aussagen werden vom Individuum getroffen – aber Ideologien entstammen nicht einem individuellen Bewusstsein oder individuellen Absichten« (1989b: 151). Und er führt weiter aus:

> »Vielmehr formulieren wir unsere Absichten *innerhalb von Ideologien*. Sie waren vor den einzelnen Individuen da und bilden einen Teil der determinierenden gesellschaftlichen Formen und Verhältnisse, in die die Individuen hineingeboren werden. Wir müssen ›durch‹ die Ideologien hindurch sprechen, die in unserer Gesellschaft wirksam sind, und mit deren Hilfe wir uns auf die gesellschaftlichen Verhältnisse und unseren Platz darin ›einen Reim machen‹. Von daher ist die Transformation von Ideologien kein individueller, sondern ein kollektiver Vorgang bzw. eine kollektive Praxis. Diese Prozesse wirken überwiegend *unbewusst*, sie folgen kaum bewussten Zielsetzungen. Es sind die Ideologien, die verschiedene gesellschaftliche Bewusstseinsformen produzieren, nicht umgekehrt.« (Ebd.: 151f., Herv.i.O.)

Wir können rassistische Ideologien mit anderen Worten durchaus transformieren, allerdings entstehen entsprechende Widerständigkeiten nicht im singulären Bewusstsein, im einzelnen Individuum. Widerstand ist vielmehr eine Form, bestehende antihegemoniale – antirassistische, solidarische – Ideologien im konkreten Sprechen aufzunehmen und situativ zu aktualisieren.

Die verschiedenen Deutungsmöglichkeiten von Gesellschaft finden sich in Halls Encoding-Decoding-Modell nun in Gestalt von drei idealtypischen Positionierungen gegenüber dem Medientext (vgl. 2001: 100–104): die dominant-hegemoniale Lesart, die ausgehandelte Lesart sowie die oppositionelle Lesart. Hall denkt mit diesem Entwurf seine semiotische Kernthese konsequent weiter, dass zwischen der Produktion eines Medientextes und dessen Rezeption keine notwendige Symmetrie besteht, es im Gegenteil zu diversen Abweichungen und Verschiebungen kommen kann. Während die dominant-hegemoniale Position nun eine Lesart beschreibt, in der die Rezipierenden die in den Text enkodierte Präferenzdeutung übernimmt – z.B. die Interpretation von see-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

notrettenden Maßnahmen an Geflüchteten als Bestandteil illegalen Schleppertums –, besteht die ausgehandelte Lesart sowohl aus adaptiven als auch aus oppositionellen Elementen. Bezogen auf dasselbe Beispiel bedeutet das, dass die Deutung der Rettungsaktion als illegale Handlung im Sinne der europäischen Grenzpolitik als globale, übergeordnete Message zwar übernommen wird (innerhalb eines Diskurses um das »nationale Interesse«, sich vor Zuwanderung zu schützen), in diese Deutung jedoch Ausnahmeregeln eingebaut werden, die mit situativen bzw. partikularen Logiken operieren: So würde parallel dazu die (grundlegend widersprüchliche) Haltung eingenommen werden, dass die universellen Menschenrechte es jeder Person gebieten, Ertrinkende vor dem sicheren Tod zu retten. Hall dazu: »This negotiated version of the dominant ideology is […] shot through with contradictions, though these are only on certain occasions brought to full visibility.« (2001: 103) In der dritten Lesart schließlich ist es der rezipierenden Person zwar möglich, den präferierten Code im Text zu erkennen. Sie nutzt entsprechend enkodierte Zeichen, löst sie jedoch aus ihren hegemonialen Deutungszusammenhängen heraus und liest sie *gegen den Strich*. Ein Artikel, der Bilder von geflüchteten Menschen benutzt, die als Individuen unkenntlich gemacht wurden und lediglich als bedrohliche ›Masse‹ erscheinen, wird entsprechend als Medienbericht, der rassistischen Repräsentationen Vorschub leistet, dekodiert. Das Potential von Aneignungsprozessen, in hegemoniale Deutungsweisen einzugreifen, sich diesen zu widersetzen und sie umzudeuten, wird gerade am Beispiel der oppositionellen Lesart deutlich.

Wir haben mit Hall nun *theoretisch vorgedacht*, dass es Möglichkeiten des Widerstands gegenüber hegemonialen Ideologien im Kontext medialer Aneignungsprozesse geben kann. Die Frage wäre nun, wie sich dies auf unseren Gegenstand des alltagskommunikativen Umgangs mit antimuslimischen Ideologemen übertragen lässt. Wir wollen hierzu noch einige kurze Überlegungen anstellen, bevor wir dieses theoretische Teilkapitel mit einer gegenstandsorientierten Zusammenfassung abschließen wollen.

Der theoretische Schlüssel für die *Übertragbarkeit* des Encoding-Decoding-Modells auf alltagskommunikative Zusammenhänge liegt in dessen sozialkonstruktivistischer Ausrichtung. Hall geht davon aus, dass Bedeutungen in der Interaktion zwischen Produzierenden und Rezipierenden einem komplexen Interpretationsprozess ausgesetzt sind. Sie sind kulturell fundiert und in zeitlich-räumliche Kontexte eingelassen, innerhalb derer sie jedoch nie final fixiert werden können. Trotzdem sie für Modifikationen empfänglich sind, ist deren Veränderungsfähigkeit durchaus begrenzt. Hier lassen sich Halls Überlegungen an unsere früheren Ausarbeitungen im Kapitel zur Lebenswelt sowie zur gesellschaftlichen Konstruktion von Wirklichkeit anknüpfen. Wie sowohl Schütz als auch Berger und Luckmann zeigen, ist gesellschaftliche Wirklichkeit, so wie sie im Rahmen intersubjektiv geteilten Lebenswelten erfahren wird, immer schon »vorarrangiert« (Berger & Luckmann 2013: 24). Im Alltag erscheint sie dem bzw. der Einzelnen als geordnet und »objektiv« – bestehend aus Objektivationen, die lange vor der aktuellen Alltagserfahrung hervorgebracht wurden und ihr daher vorgelagert sind. In alltagskommunikativen Zusammenhängen wird dabei auch eine Sprache verwendet, deren Begriffe fraglos erscheinen (hier kommen die oben erwähnten Bedeutungskonventionen wieder ins Spiel), eben weil sie entsprechend vermittelt (medial, sozialisatorisch) und in kommunikativen Interaktionen reproduziert und stabilisiert wird. Die einzelne Person kann sie daher nicht einfach aus den Angeln heben. Sie braucht da-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

für einen Zugang zu alternativen Deutungsmöglichkeiten, zu antihegemonialen Ideologien. Trotz Transformationspotentialen gibt es mithin ein gewisses Übergewicht der existierenden Wirklichkeit – und damit auch der hegemonialen Diskurse über den ›Anderen‹.

An diesem Punkt der relativen Interpretationsoffenheit geraten nun Halls verschiedene, idealtypisch gezeichnete Lesarten wieder in den Fokus. Mit ihnen wird der potentiellen Veränderbarkeit von hegemonialen Ideologien theoretisch Rechnung getragen – und dies eben nicht nur in medienvermittelten, sondern, wie wir oben gezeigt haben, in allen Kommunikationssituationen. Mit Krotz gesprochen: In einer Gesellschaft, die vom Kampf um Meinungen und Deutungshoheiten geprägt ist, lassen sich Sachverhalte auch anders »lesen«. Dies ist keinesfalls auf mediale Aneignungskontexte beschränkt, sondern findet immer dann statt, wenn Kommunikationen sich entfalten.

2.2.3 Zusammenfassung

Ziel des zweiten Theoriekapitels war es, die epistemologische Perspektive der vorliegenden Arbeit zu klären, wobei die Begriffe Lebenswelt, Wirklichkeit, Wissen und Alltag im Zentrum standen. Lebenswelt wurde dabei als Ort subjektiver, dabei stets intersubjektiv geteilter Bedeutungsaushandlungen definiert. Diese vollziehen sich in sozialer Hinsicht am nachhaltigsten in der »Sinnprovinz« des Alltags, wo wir alltägliche Aufgaben und Herausforderungen bestreiten, mit anderen interagieren sowie kleinere und größere Handlungsprobleme lösen. Den Begriff des Wissens haben wir dabei sowohl wissenssoziologisch als auch ideologietheoretisch verortet, wobei dies für die Konzeptualisierung widerständiger Umgangsweisen aufseiten der Interviewpartner*innen folgende Schlüsse zulässt: Erstens entstehen etwaige Modifikationen eines rassistischen Wissens nicht im ideologiefreien Raum. Wie wir mit Hall sehen konnten, sind derlei Transformationen hegemonialer Deutungssysteme innerhalb alltagskommunikativer Kontexte stets als Bestandteil gesellschaftlicher »struggles over meaning« zu verstehen. Individuen *re*-interpretieren hegemoniale Ideologien mithin nicht sozial isoliert, sondern sie tun dies unter Anrufung alternativer – antihegemonialer – Deutungsressourcen, die ihnen aufgrund spezifischer Erfahrungen und Wissensvermittlungen zugänglich sind. Eine Um- bzw. Neudeutung rassifizierender Zuschreibungen findet dabei zwar innerhalb lebensweltlicher Aneignungsprozesse statt, diese Aneignungen haben stets einen sozialen Charakter, weil sie mit Bedeutungsressourcen operieren, die immer auch mit anderen geteilt werden. Bereits bei der Sprache selbst handelt es sich um eine derartige institutionalisierte Objektivation. Zweitens müssen sich derartige »oppositionelle Lesarten« stets gegenüber einem hegemonialen, auf symbolischen Konsensen basierenden Deutungssystemen behaupten. Aufgrund der Integrationsfunktionen gesellschaftlichen Wissens (ideologische Vergesellschaftung) bedeutet dies etwa, zu lebensweltlich-selbstverständlichen Konzepten eine kritische Distanz einzunehmen, sie in ihren Wirklichkeitsdeutungen zu hinterfragen und sich – insofern diese dem Individuum symbolisch zur Verfügung stehen – antihegemonialer Deutungsressourcen zu bedienen.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

2.3 Sprache: Diskurspraxen im Kontext lebensweltlicher Aneignung

Wir haben uns in den beiden vorhergehenden theoretischen Teilkapiteln zwei der Kerndimensionen unseres Untersuchungsgegenstands zugewandt: seinen rassismusspezifischen Eigenschaften und seinem Alltagscharakter. Wir wissen nun nicht nur, aus welchen Teilkomponenten Rassismus besteht, sondern auch, wie ein gesellschaftlich verfügbares rassistisches Wissen entsteht und tradiert wird – aber auch, dass es Möglichkeiten der Transformation und des Widerstands aufseiten der Subjekte gibt. Dafür spielt die Verfügbarkeit antihegemonialer – d.h. antirassistischer – Deutungsressourcen eine zentrale Rolle. Alltagskommunikative Eindeutungen und Zuschreibungen in Bezug auf ›Muslim*innen‹ und ›den Islam‹ verstehen wir dabei als Bestandteil lebensweltlicher Aneignungsprozesse. In diesen werden Bedeutungsressourcen aufgerufen, die theoretisch zwischen einer Übernahme/Reproduktion rassistischer Wissenselemente (Ideologeme) und deren Neudeutung/Ablehnung changieren können. Die empirische Analyse wird zeigen, welche Modi der Aneignung zwischen diesen beiden idealtypischen »Extrempolen« von den Interviewpartner*innen tatsächlich angewandt werden.

Bevor wir uns dem Datenmaterial zuwenden, gilt es, nachfolgend auch die dritte Kerndimension des kommunikativen Alltagsrassismus theoretisch zu beleuchten. Es geht hier um seine kommunikative und mithin *diskursive Form*. Mit Hall gehen wir davon aus, dass »reality exists outside language, but it is constantly mediated by and through language: and what we can know and say has to be produced in and through discourse« (2001: 95). Vor diesem Hintergrund werden wir uns in den folgenden theoretischen Reflexionen zunächst mit der Funktionsweise von Sprache – und insbesondere dem sprachlichen Zeichen, wie es von Saussure konzeptualisiert wurde – beschäftigen, um daraufhin die besonderen Eigenschaften von Rassismus als Diskurs theoretisch vorzudenken. Im Anschluss wenden wir uns den wichtigsten Diskursumwelten zu, also den Kommunikationskanälen, die die Alltagskommunikation der Leute am stärksten prägen. Van Dijk formuliert es so:

> »The mass media reproduce and reconstruct the ethnic attitudes and discourses of social members and groups, and, conversely, everyday talk presupposes and refers to the many forms of public discourse that are produced by the many institutions of society.« (1987: 40)

Diskursanalytische Perspektiven auf rassistische Alltagssprache werden uns abschließend nicht nur über die rhetorischen Funktionen kommunikativer Wirklichkeitskonstruktionen Aufschluss geben, sondern mit Begriffen wie Repräsentation, Narrativ und Kollektivsymbol dabei helfen, unsere empirischen Beobachtungen zu benennen und analytisch einzuordnen. Das Konzept des ideologischen Dilemmas – wie es von Billig et al. geprägt wurde (1988) – spielt für die besonders interessanten Formen ambivalenter und widersprüchlicher Aneignungsweisen eine herausragende Rolle. Wir widmen ihm daher das Abschlusskapitel unserer theoretischen Betrachtungen.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

2.3.1 Im Fokus: Kommunikativer Alltagsrassismus

Der Fokus dieser Arbeit liegt auf den diskursiven Praxen, wie sie im Rahmen eines kommunikativen Alltagsrassismus zum Einsatz kommen. Unser Verständnis von Alltagsrassismus leitet sich dabei aus rassismustheoretischen sowie wissenssoziologischen und ideologietheoretischen Überlegungen ab. Im Mittelpunkt stehen *Bedeutungsproduktionen* in Bezug auf ›Muslim*innen‹ und ›den Islam‹, wie sie von den Interviewpartner*innen vor dem Hintergrund hegemonialer rassistischer Deutungssysteme artikuliert werden. Kommunikativer Alltagsrassismus weist dabei mehrere Besonderheiten auf, denen wir uns nachfolgend ausführlich zuwenden werden. Zu diesen gehört der Umstand, dass er sich in expliziten und impliziten Formen zu erkennen gibt. Hall bietet eine entsprechende Unterscheidung in Bezug auf rassistische Mediendiskurse an, die wir – wie später noch deutlich wird – auch für Alltagsdiskurse übernehmen können.

> »Mit *explizitem* Rassismus meine ich die vielen Fälle einer offen und bevorzugten Berichterstattung über Argumente und Positionen oder Wortführer, die eine offen rassistische Politik oder Sichtweise verbreiten. […]. Mit *implizitem* Rassismus meine ich jene scheinbar naturalisierte Repräsentation von Ereignissen im Zusammenhang mit ›Rasse‹ – ob in Form von ›Tatsachen‹ oder ›Fiktion‹ –, in die rassistische Prämissen und Behauptungen als ein Satz *unhinterfragter Vorannahmen* eingehen. Diese ermöglichen die Formulierung rassistischer Aussagen, ohne dass die rassistischen Behauptungen, die ihnen zugrunde liegen, je ins Bewusstsein drängen.« (1989b: 156, Herv.i.O.)

Während explizite Rassismen mit sprachlich manifesten Rassifizierungen operieren, »versteckt« sich der implizite Rassismus in Argumentationsstrukturen und Deutungslogiken, in Mechanismen der Selektion, Hervorhebungen und Gegenüberstellung. Implizite Rassismen, basierend auf »unhinterfragten Vorannahmen«, entfalten sich in der Regel unbewusst. So ist der implizite Rassismus, gerade auch in demokratischen Gesellschaften, »verbreiteter – und in vielerlei Hinsicht heimtückischer, denn er ist weitgehend *unsichtbar*, sogar für die, die die Welt in seinen Begriffen formulieren« (ebd.: 157, Herv.i.O.).

Daran anschließend ist eine weitere Besonderheit des kommunikativen Alltagsrassismus, dass auch er herrschaftssichernde Funktionen enthält. Dem tragen Wetherell und Potter Rechnung, indem sie weniger die faktische Richtigkeit rassistischer Aussagegehalte in den Blick nehmen, als die Frage, wie diese kommunikativ als »Fakten« konstruiert und mit Wahrheit »bemächtigt« werden (vgl. 1992: 59). Rassismus wollen sie dabei in seinen spezifischen diskursiven Formen verstehen:

> »Racist discourse, in our view, should be seen as discourse (of whatever content) which has the effect of establishing, sustaining and reinforcing oppressive power relations […]. As such its identification and analysis can be particularly subtle – such consequences are rarely spelled out or treated as explicit goals.« (Ebd.: 70)

Für die vorliegende Arbeit, die auf alltagskommunikative Umgangsweisen mit antimuslimischen Deutungsressourcen abhebt, wird es ebenfalls wichtig sein, verschiedene rassistische Repräsentationen analytisch einfangen zu können – auch solche, die nicht

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

unmittelbar und sprachlich explizit zugänglich sind und so die von Miles benannten Elemente der Rassenkonstruktion und Negativbewertung lediglich implizit realisieren.

Schließlich gilt es auch sensibel dafür zu sein, dass sich rassistische Bedeutungsproduktionen gerade in Alltagskontexten oftmals auf flexible, variable und ambivalente Weise zu erkennen geben. Hier zeigt sich noch einmal, was mit dem oben diskutierten Ideologiebegriff bereits betont wurde, nämlich: dass subjektive Denk- und Redeweisen in historische und gesellschaftliche Kontexte eingebettet sind und mithin ideologische Komponenten haben, die sowohl historische als auch derzeitige Macht- und Herrschaftsverhältnisse reflektieren (vgl. Billig 1991: 1). Dies geht durchaus auch auf Marx' und Engels Grundverständnis von der Art des menschlichen Bewusstseins zurück.[77] So kann etwa ein hegemoniales gesellschaftliches Selbstverständnis von liberal-universellen Werten wie Gleichheit, Fairness und Rationalität geprägt sein, die den Gebrauch des ›Rassen‹-Konzept *eigentlich* verunmöglichen. Gleichzeitig sind die realen, beobachtbaren gesellschaftlichen Lebensbedingungen nicht selten von rassistisch fundierten und legitimierten Ungleichheitsbeziehungen strukturiert, die sich die Leute nun unter Verwendung anderer essentialistisch gedeuteter Konzepte – wie etwa Kultur oder Religion – erklärbar machen. Rassistische Deutungslogiken über vermeintlich ›natürliche‹ Differenzen und Wertigkeiten werden mithin auch dann alltagsdiskursiv konstruiert und damit normalisiert, wenn das hegemoniale Prinzip der Gleichheit dies nicht zulässt.

In den folgenden Kapiteln wollen wir uns genauer anschauen, wie sich diese Besonderheiten des kommunikativen Alltagsrassismus nun sprach- bzw. diskurspraktisch entfalten. Wir beginnen dabei mit zeichentheoretischen Grundlegungen, die etwa auch Halls Encoding-Decoding-Modell, wie wir es oben diskutiert haben, fundieren.

2.3.1.1 Rassismus als Zeichen: Semiotische Grundlegungen nach Saussure

Ein analytisches Interesse an der Funktionsweise sprachlicher Codes muss zwangsläufig bei den Ideen des Schweizer Linguisten Saussure ansetzen, genauer an seinen posthum veröffentlichten Vorlesungen *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft* (2013).[78] Saussure war es, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts das strukturalistische Denken mit seinen Thesen zum Aufbau der menschlichen Sprache mitbegründete (vgl. Joas & Knöbl 2004: 479f.). Für nachfolgende Generationen von Sprach-, Kultur- und Medienwissenschaftler*innen wurde sein Zeichenmodell zum Ausgangspunkt für die Idee eines kommunikativen Gemachtseins von Realität. So bildet es auch eine der Grundlagen für das Konzept der *Repräsentation*, wie es im Feld der Cultural Studies von Hall (2009a, 2009b) geprägt und auf rassistische Mediendiskurse übertragen wurde. Welche revolutionären Ideen umfasst nun Saussures Werk und wie können sie uns dabei helfen, die gesellschaftliche Dimension im alltagsrassistischen Sprechen analytisch freizulegen? Selbstredend können wir hier lediglich einigen Kerngedanken

77 In *Die deutsche Ideologie* sagen sie: »Das Bewusstsein ist also von vornherein schon ein gesellschaftliches Produkt und bleibt es, solange überhaupt Menschen existieren.« (Marx & Engels 1978 [1845–46]: 30f.)

78 Im Original 1916 erschienen unter dem Titel *Cours de linguistique générale*.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

nachgehen, wollen dies also in gebotener Kürze und unter Verweis auf das vorliegende Erkenntnisinteresse tun.

Saussures Anliegen ist es zunächst, Sprache als Gegenstand der linguistischen Wissenschaft genauer zu bestimmen. Dabei zielen sämtliche seiner Thesen darauf ab, die soziale Verfasst-heit von Sprache, deren Wandelbarkeit und innere Struktur (in Abhängigkeit von konkreten kommunikativen Ereignissen) zu verdeutlichen und mittels eines ausgefeilten theoretischen Programms analytisch zugänglich zu machen. Er betont dabei, dass es sich bei Sprache keinesfalls um eine schlichte »Nomenklatur« handle, wie es »die oberflächliche Auffassung des breiten Publikums« sei (Saussure 2013: 85). Niemals sei sie nur Abbild einer wie auch immer gearteten objektiven Welt, weshalb man sie nicht als naturgegeben missverstehen dürfe – auch wenn dies in der Alltagspraxis des Sprechens geradeso erscheinen mag – sondern stets und ausschließlich als »menschengemacht« (Heringer 2013: 44). Wenn wir also wie oben über den Begriff ›Rasse‹ nachdenken und feststellen, dass er über mehrere Jahrhunderte und in verschiedenen Diskursen (alltäglich, politisch, wissenschaftlich) als empirische Wahrheit gebraucht wurde, dann hilft uns Saussures sozialsemiotische Perspektive noch einmal ganz grundsätzlich zu verstehen, dass das Wort ›Rasse‹ keinen ontologischen Charakter besitzt. Zu ihm gibt es keine objektive Entsprechung in der Realität, es ist schlicht das in Sprache gegossene Ergebnis wissenschaftlich-weltanschaulicher Übereinkünfte. Wie lässt sich diese recht abstrakte Feststellung nun genauer nachvollziehen?

Kommen wir zurück zu Saussures Theoretisierung: Werkzentral und prominent ist seine analytische Differenzierung in *Langue* und *Parole*. Erstere beschreibt Sprache als abstraktes System, das »die Gesamtheit der sprachlichen Gewohnheiten, die es einem sprechenden Subjekt erlauben, zu verstehen und sich verständlich zu machen« umfasst (Saussure 2013: 185). Hierin zeigt sich die eben benannte soziale Dimension von Sprache, denn es brauche »eine sprechende Masse [eine Sprachgemeinschaft]« (ebd.: 187), damit sie zum Bestandteil sozialer Realität werden kann. *Langue* beschreibt zudem die innere Systematik einer Sprache, also »the underlying structure of rules and codes« (Hall 2009a: 33). Nur wer diese gelernt und verinnerlicht hat, ist in der Lage und mithin kompetent, sich innerhalb einer Sprachgemeinschaft verständlich zu machen. Weil jenes Regelsystem der Langue auf die einzelne Person einen enormen Zugzwang ausübt – ich muss in allen meinen Äußerungen den Regeln (m)einer Sprache folgen und kann nicht einfach »Fretz dil huho!« sagen, wenn ich »Auf dein Wohl!« meine, man würde mich nicht verstehen – muss sie als ein transindividuelles Phänomen betrachtet werden. Langue kann nie von nur einer Person beherrscht werden; sie geht auch nie vollständig in einer Sprachhandlung auf; sie ist vielmehr das virtuelle Regelwerk hinter jedem kommunikativem Akt und beschreibt zudem die typischen Kommunikationsmuster einer Sprachgemeinschaft (vgl. Thibault 1997: 26). Dennoch sei sie nicht vollständig vom individuellen Sprechen und damit von den Subjekten losgelöst, tatsächlich werde sie durch das konkrete Sprechen erst etabliert (vgl. ebd.: 9). Dieser vermeintliche Widerspruch zwischen dem kollektiven Charakter der Langue und ihrer Abhängigkeit vom »realisierten« Gespräch bleibt vordergründig, denn eigentlich handelt es sich um eine »Interdependenz« (vgl. Saussure 2013: 89). Für uns ist diese eng verzahnte und wechselseitige Beziehung zwischen Langue und Parole von besonderem Interesse, denn sie zeigt große Ähnlichkeit mit den Prämissen der phänomenologi-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

schen Wissenssoziologie, die ebenfalls vom »Gemachtsein« gesellschaftlicher Wirklichkeit ausgeht (vgl. Kap. 2.2.1.2).

Hier bleibt jedoch zunächst noch zu klären, was sich hinter dem Saussure'schen Terminus *Parole* verbirgt. Folgt man Saussures Interpret*innen, so stellt Parole den konkreten Kommunikationsakt dar, der sich dann entfaltet, wenn (mind.) zwei Menschen miteinander ins Gespräch kommen. Er selbst nennt das den »kommunikativen Kreislauf« (Saussure 2013: 77), in ihm findet der Austausch sprachlicher Zeichen statt. Genau genommen nimmt die Parole dann schon Gestalt an, wenn lediglich *eine* Äußerung getätigt wurde. So zum Beispiel in einem geflüsterten Gebet oder einer politischen Grundsatzrede. Parole setzt mithin keine Reziprozität voraus; sie beschreibt »the particular acts of speaking or writing or drawing, which – using the structure and rules of the *langue* – are produced by an actual speaker or writer« (Hall 2009a: 33, Herv.i.O.).

Studien, die sich für die kommunikativen Bedeutungsproduktionen von Individuen interessieren, sind auf die Analyse der Parole als konkrete Sprachhandlung angewiesen. Wollen wir erfahren, welche sprachgewordenen Konzepte und Ideen und mithin welches Wissen über ›den Islam‹ und ›Muslim*innen‹ in einer bestimmten Sprachgemeinschaft existieren, so müssen wir uns den Paroles zuwenden. In ihnen lässt sich einerseits rekonstruieren, welche Ressourcen zur Konstitution von Bedeutungen – Lautbilder, Vorstellungen, Wörter – das Sprachsystem (Langue) seinen Nutzer*innen zur Verfügung stellt. Andererseits können wir erkennen, welche Sprach- und Diskurspraxen von den Individuen tatsächlich vollzogen werden und mithin, welche Unterschiede zwischen den einzelnen Interviewpersonen hinsichtlich dieser bestehen. Erkennen lässt sich hier erneut, dass das Verhältnis zwischen Langue als stabilem Regelsystem und Reservoir typischer Sprachmuster und Parole als gestaltgewordenes Sprechen wechselseitig und dynamisch ist. Thibault fasst zusammen: Langue als

> »language system is constantly produced and re-produced in and through the language-using practices of the community. These practices are the social work whereby the language system is maintained and changed. […] *langue*, as Saussure points out, is itself a product of the social-linguistic work of the users of the language. This also means that *langue* has no independent existence in relation to *parole*.« (Thibault 1997: 28, Herv.i.O.)

Wir werden darauf im Methodenkapitel dieser Arbeit noch einmal zu sprechen kommen. Hier nun gilt es abschließend, neben Langue und Parole das dritte aufschlussreiche Konzept Saussures vorzustellen, das wir im Zusammenhang mit Guillaumins ›Rassen‹-Begriff und dessen Unterteilung in Wort und Vorstellung sowie im Rahmen von Halls Encoding-Decoding-Modell bereits berührten: das Konzept des sprachlichen *Zeichens*.

Eben war bereits von Vorstellungen, Lautbildern und Wörtern im Zusammenhang mit den bedeutungsstiftenden Ressourcen von Sprache die Rede. Wie hängen diese nun miteinander zusammen und was lässt sich von ihnen über die Beschaffenheit und Wandelbarkeit des Begriffs ›Rasse‹ lernen? Saussure unterteilt das sprachliche Zeichen in zwei Komponenten, in ein Konzept (*Signifikat*) und ein Lautbild (*Signifikant*) (vgl. Saussure 2013: 171). Ersteres bezeichnet die mentale Vorstellung eines Objektes – Saussure wählt das Beispiel eines Baumes – wonach es sich um einen lebendigen Organismus

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

aus Blättern, Stamm und Ästen handelt. Letzteres bezeichnet eine spezifische Abfolge von Lauten bzw. Buchstaben, mit denen diese Vorstellung *bezeichnet* wird: das Wort BAUM. Durch diese Unterscheidung will Saussure verdeutlichen, dass »die sprachliche Einheit etwas Zweiseitiges ist, das auf der Inbezugsetzung von zwei Elementen beruht« (ebd.: 167). Das bedeutet, die beiden Seiten eines Zeichens, das Bezeichnete und das Bezeichnende, verweisen lediglich aufeinander, sie leiten sich keinesfalls logisch oder natürlich voneinander ab. Dass im Deutschen das Wort Baum benutzt wird, um über ein Stamm-Blatt-Ast-Gebilde zu sprechen, hat folglich nichts mit den Eigenschaften dieses Objektes selbst zu tun (BAUM wächst nicht, vollzieht keine Photosynthese und spendet keinen Schatten). Es handelt sich hierbei um eine vollkommen arbiträre Verbindung von Signifikant und Signifikat, die auf kulturelle Konventionen zurückzuführen ist.

Verdeutlichen kann Saussure damit einerseits, dass Sprache historisch geworden, sozial eingebettet und damit immer auch anfällig gegenüber gesellschaftlichen Transformationen ist: »Sprachen haben eine Geschichte; irgendwann hat sich ein bestimmtes Zeichen mit einer bestimmten Bedeutung ›eingebürgert‹« (Joas & Knöbl 2004: 482). Sprache ist mithin niemals natürlich, funktioniert nicht mimetisch und ist veränderbar. Andererseits lässt sich damit begreifen, warum Sprache als Reservoir für gesellschaftlich relevante Ideen und Vorstellungen fungiert: In ihr sind sämtliche Konzepte und Codes versammelt, auf die wir zurückgreifen, um uns die Welt verständlich zu machen. Sie beinhaltet die Ressourcen, mit deren Hilfe wir Bedeutungen konstruieren und sozialen Sinn stiften – und zwar nicht als Einzelne, sondern als Sprachgemeinschaft, als Kollektiv. Was sagt uns dies nun über den Bedeutungswandel des Wortes ›Rasse‹, wie ihn Guillaumin beschrieben hat (vgl. Kap. 2.1.2.2)?

Es lässt uns verstehen, wie sich die Vorstellung von menschlichem Verhalten als ›natürlich‹, gruppengebunden und durch fixe Eigenschaften determiniert als hegemoniales Deutungsmuster erhalten konnte – trotzdem das Wort ›Rasse‹ aus dem öffentlichen Sprechen verschwunden ist. Mit Verweis auf Saussures Postulat von der Arbitrarität und Konventionalität des Zeichens lässt sich aufzeigen, wie die Idee von der Existenz klassifizierbarer Menschengruppen auf neue Bedeutungsträger transferiert werden konnte: auf die Begriffe Kultur und Religion. Die über Jahrhunderte währende Verbindung zwischen Signifikant (›Rasse‹) und Signifikat (rassistisch konstruierte Menschengruppe) wurde aufgelöst, aber es wurden semantische Substitute gefunden. Dieser Grundgedanke lässt sich auch auf unseren Untersuchungsgegenstand anwenden. Betrachten wir etwa, wie die größte Gruppe der in Deutschland lebenden ›Muslim*innen‹ – türkische Zuwander*innen und ihre Kinder- und Enkel*innengenerationen – in öffentlichen Debatten wahrgenommen wurde, so können wir auch hier einen Wechsel der Signifikanten ausmachen:

Während Migrant*innen aus der Türkei in den 1960er bis 1990er Jahren vorrangig als *Gastarbeiter*innen* oder *Ausländer*innen* bezeichnet wurden, verschwand dieses Label weitestgehend mit dem politischen Eingeständnis einer lange Zeit ignorierten Tatsache: dass die türkischen »Gäste« *de facto* zu dauerhaften Mitbürger*innen geworden waren (ohne dass man sie auch als solche offiziell anerkannt hatte). Diese veränderte gesellschaftliche Realität machte eine neue Sprache erforderlich, um die Vorstellung von Gruppendifferenzen auch nach der politischen Anerkennung der Zuwander*innen zum Ausdruck bringen zu können. Man »entdeckte« mithin deren religiöse Identität:

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> »Nachdem in der Phase der Einwanderung die religiösen Überzeugungen der sogenannten Gastarbeiter keine wesentliche Rolle gespielt hatten, entwickelte sich im Zuge der beginnenden Integrationsdebatte auf Seiten der Mehrheitsgesellschaft langsam die Wahrnehmung einer kulturell-religiösen Spannungslinie.« (Leibold 2010: 150)

Aus einer Sprache, die nationale Unterschiede und Nichtzugehörigkeiten in den Brennpunkt rückte, wurde ein Diskurs um die kulturelle bzw. religiöse Differenz der ›Anderen‹, die man nun nicht mehr Türk*innen, sondern ›Muslim*innen‹ nannte. Anhand dieses Beispiels werden wir nun auch der Interdependenzen zwischen gesellschaftlichen Entwicklungen und Sprachsystem gewahr, wie sie Saussure durch sein Postulat der Langue als soziales Phänomen immer wieder betonte. Mit ihm lässt sich das Aufkommen neuer rassistischer Argumentationsformen sozialsemiotisch begründen. Mit dem Nachweis der empirischen Unhaltbarkeit des ›Rassen‹-Begriffs wurden rassistische Legitimationsweisen wie die Behauptung der Inferiorität des ›orientalischen Menschen‹ plötzlich unmöglich. Es bedurfte neuer Sprachformen, um die Ungleichbehandlung von Personen aufgrund ihrer (zugeschriebenen) Gruppenzugehörigkeit zu rechtfertigen. Der Neo-Rassismus, wie wir ihn im ersten theoretischen Teilkapitel betrachtet haben, stellt der sprachlichen Ausformulierung rassistischer Vorstellungen eine neue Trennungsrhetorik zur Verfügung.

2.3.1.2 Rassismus als Diskurs

Mit Saussure lässt sich nachvollziehen, dass Sprache aus einem komplexen System von Regeln besteht, jedoch keinesfalls vollständig in diesem aufgeht. Sprache materialisiert sich immer erst dann, wenn sie in konkreten Kommunikationssituationen angewandt wird. Zwischen dem konventionsbasierten Regelsystem und dem individuellen Sprechen öffnen sich dabei Räume für Veränderungen, für sprachliche Verschiebungen und Neudeutungen. Schauen wir auf das Phänomen des kommunikativen Alltagsrassismus aus der Perspektive von Diskurstheorie und Diskursanalyse, so werden auch in ihr die sozialen und historischen Dimensionen von Sprache – und mithin ihre prinzipielle Wandelbarkeit – deutlich.

Wir wollen unsere theoretischen Betrachtungen daher zunächst mit einer Begriffsbestimmung von *Diskurs* fortsetzen. Jäger zufolge handelt es sich bei Diskursen allgemein um einen »Fluss von Wissen durch die Zeit.« (1997: 132) Einer ähnlich offenen Definition folgen auch Potter und Wetherell: »We will use ›discourse‹ in its most open sense, […] to cover all forms of spoken interaction, formal and informal, and written texts of all kinds.« (1987: 7) Dabei sind Diskurse nicht als etwas Subjektives zu verstehen. Vielmehr sind sie sozial, und zwar insofern, als das Individuum weniger verändernd in sie eingreift, als dass es von ihnen bestimmt wird und in sie »verstrickt« ist (vgl. Jäger 1996: 18). Im Verhältnis zwischen Individuum und diskursiven Strukturen – also jenem von Berger und Luckmann so beschriebenen institutionalisierten Alltagswissen (vgl. Kap. 2.2.1.2) – verweisen die gewählten Diskursdefinitionen auf ein gewisses Übergewicht des sprachlich Konventionalisierten, der, wie Link sagt, »institutionell verfestigten Redeweisen« (1983: 60), gegenüber dem Gestaltungsspielraum der einzelnen Person. Wir wollen Individuen dabei jedoch nicht als vollständig durch Diskurse de-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

terminiert begreifen. Zwar könnten, Leiprecht zufolge (vgl. 2001: 12f.), in einem allgemeinen Sinne Diskurse durchaus mit gesellschaftlichen Bedeutungen gleichgesetzt werden – »[a]ußerhalb jeglicher gesellschaftlicher Bedeutungssysteme sind Menschen gewissermaßen wort- und sprachlos« – jedoch müsse gerade in der Analyse von Alltagsdiskursen mit berücksichtigt werden, »in welcher Weise Menschen Diskurse *produzieren*, also nicht nur von Diskursen bestimmt sind, sondern auch Diskurse *(mit-)bestimmen*« (ebd., Herv.i.O.).

Mit van Dijk lässt sich dieser Einwand konkretisieren. Wenn Individuen sich rassistischer Vorstellungen bedienen, dann bringen sie damit nicht lediglich ihre persönliche Meinung zum Ausdruck. Auch sind sie nicht als reine Reproduzent*innen rassistischer Diskurse zu betrachten. Vielmehr müssten subjektive Aussagen über ›Muslim*innen‹ als aktive Transformationen betrachtet werden, in denen erworbene Erfahrungen und erworbenes Wissen in konkreten Situationen interpretiert und neu-kontextualisiert werden.

> »When White majority group members talk about ethnic out-groups, they do not merely express their personal beliefs and attitudes. In different senses of the term, they *reproduce* ethnic opinions of their in-group as a whole, such as shared stereotypes or prejudices and information they have heard or read from other sources. These processes of communicative reproduction are very complex and involve an interaction of personal experiences and beliefs, representations of information from a variety of discourse types (both public and interpersonal), and more general, socially shared belief and opinion structures about ethnic minority groups.« (van Dijk 1987: 23, Herv.i.O.)

Vor dem Hintergrund unserer wissenssoziologischen Überlegungen lässt sich die Aktivität der Einzelnen wie folgt erläutern: Individuen werden in eine spezifische Sprachumgebung hineinsozialisiert, in der bestimmte Begriffe, Bezeichnungen und Bedeutungen in Bezug auf andere Menschen bereits existieren. Diese Bedeutungen sind in Konzepte, Kategorien und Denkbilder (vgl. Hall 2004a: 10) gegossen und insofern objektiviert und institutionalisiert, als ihr kulturelles Gemachtsein nicht mehr sichtbar ist. Sie erscheinen im alltäglichen Gebrauch als selbstverständlich, unproblematisch und natürlich. Wenn die bzw. der Einzelne nun *eine Sprache* benötigt, um eine bestimmte Person oder Personengruppe zu beschreiben, ihr Handeln zu erklären oder sie vor dem Hintergrund eigener (kollektiv verankerter und geteilter) Wertvorstellungen zu bewerten, dann liegt es nahe, dass sie bzw. er auf die erlernten Konzepte und Bezeichnungen zurückgreift. Rassistische Wissensbestände funktionieren auf eben diese Weise: Sie werden im täglichen Leben angewendet, tradiert und so gesellschaftlich verankert. Gerade die impliziten Rassismen, wie wir sie oben beschrieben haben, schützen sich dabei vor etwaigen problematisierenden Reflexionen, indem ihre verandernden und exkludierenden Vorannahmen unausgesprochen bleiben. Rassismen sind in Alltagskontexten gerade deswegen so stabil und widerstandsfähig, weil sie nicht als geschlossene Lehren, sondern als plausible Erkenntnis daherkommen. Sie sind als inhumane Deutungssysteme kaum zu dekuvrieren.

Nun ist es jedoch nicht so, dass »die Individuen diesen Schemata […] restlos ›ausgeliefert‹ sind, sondern dass sie sie modifizieren können, sofern die Lebensbedingungen solche Modifikationen von Routinen erlauben« (Jäger 1996: 18). Wir wollen jene Voraus-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

setzung an dieser Stelle so verstehen, dass es eine Frage der individuellen Biografie ist, ob einer Person die benötigten symbolischen Ressourcen für eine kritisch-reflexive Betrachtung verbreiteter rassistischer Ideologien zur Verfügung stehen und sie mithin auf diese (im Rahmen ihres eigenen Sprechens und Handelns) verändernd einwirken kann – oder nicht. Mit Halls Encoding-Decoding-Modell haben wir die Betrachtung der Einzelnen als *aktive Interpret*innen* sozialer Realität – bzw. der gesellschaftliche Bedeutungsmuster transportierenden Diskurse (vgl. Leiprecht 2001: 13) – bereits eingeführt. Zudem haben wir durch den Begriff der horizontalen Vergesellschaftung (vgl. Kap. 2.2.2.2) deutlich gemacht, dass es den Gesellschaftsmitgliedern möglich ist, sich hegemonialer Deutungsweisen bzw. Ideologien zu entziehen und ihnen antihegemoniale Denk-, Sprech- und Handlungsweisen entgegenzusetzen. Dieser Raum für individuelle Widerständigkeiten, die, wie wir mit Hall wissen, stets an gesellschaftlich zugängliche Interpretationsressourcen angeschlossen sein müssen (auch Widerstand ist letztlich sozial rückgebunden, niemals individuell isoliert), wird hier durch die Idee der Modifizierbarkeit von Diskursen noch einmal aufgegriffen und diskurstheoretisch verankert.

Um dieses *Kapitel abzuschließen*, kommen wir noch einmal zurück auf Jägers allgemeine Ausgangsdefinition von Diskurs. Wie lassen sich im Anschluss an unsere bisherigen Betrachtungen seine drei zentralen Begriffe *Wissen*, *Fluss* und *Zeit* übersetzen? Das von Jäger angesprochene »Wissen« meint, wie könnte es aus sozialkonstruktivistischer Perspektive anders sein, keinesfalls Wahrheit oder als wahr Geltendes, »sondern alle Arten von Für-wahr-Gehaltenem oder Für-richtig Gehaltenem, von Gewusstem, von Bewusstseinsinhalten als insgesamt« (Jäger 1997: 132f.). Insofern ist es einleuchtend, dass sich Diskursanalyse »nicht für sprachliche Aussagen über ›die Realität‹ [interessiert], sondern für die Herstellung von Realität, indem Bedeutungen erzeugt werden« (Stäheli 2001: 198). Es geht darum, »Diskurse auf ihre Inhalte und Strategien zu befragen« (Jäger 1996: 18), was auch die Zielstellung der vorliegenden Arbeit darstellt. Laut Jäger sei dabei von besonderer Bedeutung, den Einfluss von Spezialdiskursen – also z.B. den »Erziehungsdiskurs, akademische Diskurse, politische Diskurse, den Mediendiskurs« (Jäger 1996: 19) – auf den übergreifenden gesellschaftlichen Interdiskurs transparent zu machen (vgl. ebd.: 18).

Mit Leiprecht verweisen die Begriffe »Fluss« und »Zeit« darauf, »dass Diskurse eine Geschichte haben und sich in einer Richtung durch die Zeit bewegen« (2001: 13). Dabei werde

> »das Vergangene […] in neuen Diskursen aufgenommen, verschwiegen, uminterpretiert usw. […], niemals kann sich jedoch die *zeitliche* Richtung und Abfolge umkehren. Diskurse bauen, sehr allgemein gesprochen, auf der Geschichte gesellschaftlicher Bedeutungen auf. Stets handelt es sich um historisch produzierte und geformte Diskurse […]. Neue Diskurse finden bereits Bedeutungskonstellationen vor, auf die sie sich positiv beziehen, von denen sie sich abgrenzen, sich abheben können usw. Selbst die ausdrücklichste Abgrenzung gegenüber vorgefundenen Bedeutungskonstellationen setzt sich noch in Beziehung zu diesen.« (Ebd., Herv.i.O.)

Die hier anschaulich beschriebene Historizität von Diskursen lässt sich mit einem Blick in die Vorläufer antimuslimischer Rassismen zu Zeiten etwa der Kreuzzüge oder der

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Kolonialisierung des Nahen und Mittleren Ostens nachvollziehen (vgl. Kap. 2.1.3). Ohne die von Said als prototypische Orientalismen herausgearbeiteten Vorstellungen von der zivilisatorischen Rückständigkeit ›des Islams‹ bzw. arabischsprachiger Weltregionen hätten politische Analysten wie Huntington Thesen wie die des »Clash of Civilization« nicht aufstellen können. Ähnliches gilt auch für die Bezeichnungs- und Bedeutungsverschiebungen in Bezug auf die sogenannten ›Gastarbeiter*innen‹ in Deutschland, welche zunächst als ›Ausländer*innen‹ und nach Liberalisierung des Staatsbürgerschaftsrechts als ›Muslim*innen‹ verändert wurden. Diskurse fließen in Form von Bedeutungen und Bezeichnungen – d.h. einem gleichsam institutionalisierten und praktizierten Wissen – also durch die Zeit; seine temporale Spezifität gilt es in der empirischen Analyse folglich zu berücksichtigen.

2.3.1.3 Rassismus in Diskursumwelten: Öffentlichkeit, Massenmedien, interpersonale Kommunikation, Online-Kommunikation

Alltagskommunikation findet in modernen Gesellschaften nicht isoliert von öffentlichen oder halb-öffentlichen Diskursen statt. Alltagsgespräche sind nicht nur zeitlich und räumlich verortet, unterliegen mithin bestimmten symbolischen Tradierungen und Kontinuitätslinien und sind mit gesellschaftlichen Praxen und Strukturen verflochten. Sie werden zudem beeinflusst von »higher levels of discoursive communication« (van Dijk 1987: 40), jenen in gesellschaftlichen Institutionen verorteten Auseinandersetzungen – etwa in Regierungen, Parlamenten, Gerichten, Unternehmen, zivilgesellschaftlichen Organisationen, Verbänden, Kirchen, sozialen Gruppierungen –, die heute meist über Massenmedien[79] in den Kommunikationsraum Öffentlichkeit eindringen (vgl. Jarren & Donges 2006: 123f.). Worüber wir uns im Alltag unterhalten, wird von Mediendiskursen sowohl inhaltlich vorbereitet (Themen, Meinungen, Argumentationen usw.) als auch formell gerahmt (Sprache, Konzepte, Bezeichnungen usw.). Van Dijk vermutet daher zu Recht, dass

79 Der Begriff der Massenmedien leitet sich vom Begriff der Massenkommunikation ab. Im klassischen Sinne (d.h. in Bezug auf Maletzke 1963) meint Massenkommunikation »in einem sehr weiten Sinne politische, ökonomische, soziale und kulturelle Prozesse, die durch das Vorhandensein von klassischen Massenmedien wie Zeitung, Zeitschrift, Hörfunk und Fernsehen ausgelöst werden und die sich in den Massenmedien selbst widerspiegeln. In einem engeren Sinne versteht man unter klassischer Massenkommunikation von Medienkommunikatoren [! usw.] (also von Journalisten, Moderatoren, Kommentatoren, Entertainern etc.) öffentliche, indirekte, über technische Medien (Presse, Radio, Fernsehen) und weitestgehend einseitig an eine Vielzahl von Menschen gerichtete Aussagen (informierender, bildender, überredender, werbender oder unterhaltender Natur), die von ihren Empfängern entschlüsselt sowie mit Sinn verbunden und mit Bedeutung versehen werden.« (Pürer 2014: 78) Bennett weist auf die Praktikabilität bei gleichzeitig mangelnder Präzision des Begriffs »Massenmedien« hin. Trotzdem jeder sofort wisse, was damit gemeint sei, gebe es doch große Unterschiede nicht nur zwischen einzelnen Medienformaten, sondern auch ihren Verhältnissen zu Staat, Gesellschaft und Ökonomie (vgl. 1998: 30). Burkart ist sich indes sicher, dass »[a]uch wenn sich Inhalte und Angebotsmuster im Massenkommunikationsprozess laufend verändern, das Publikum […] den Massenmedien (noch sehr lange) nicht verlorengehen« wird (2002: 177).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

> »[…] because the media provide the daily discourse input for most adult citizens, their role as a prevailing discourse and attitude context for thought and talk about ethnic groups is probably unsurpassed by any other institutional or public source of communication« (1987: 41).

Auch wenn wir, wie im Kapitel zum Encoding-Decoding-Modell von Hall ausführlich dargelegt, von der Polysemie medialer Texte und der Interpretationsaktivität der Rezipierenden überzeugt sind und mithin davon, dass Medieninhalte nicht einfach auf die Rezipierenden »übertragen« werden, lässt sich aus ideologietheoretischer Perspektive ein Machtgefälle innerhalb massenmedialer Kommunikationsprozesse nicht von der Hand weisen. Wo Hall Medien als »machtvolle Quelle von Vorstellungen über ›Rasse‹ bezeichnet« und damit insbesondere *mediale Repräsentationen* von Gesellschaft meint, jene »Bilder, Beschreibungen, Erklärungen und Rahmen, die erklären, wie die Welt aussieht und warum sie so funktioniert, wie sie dem Sagen und Zeigen nach funktioniert« (Hall 1989b: 155), identifiziert Peters strukturelle Beschränkungen, die, auf Differenzierungs- und Professionalisierungsprozessen beruhend, für ein Ungleichgewicht zwischen Produzent*innen und Publikum sorgen (vgl. 1994). Mit anderen Worten: Mediendiskurse haben gegenüber den nicht-organisierten Alltagsakteur*innen, wie sie uns im Rahmen dieser Arbeit interessieren, eine eindeutig privilegierte Position inne. Was die Beeinflussung der öffentlichen Agenda angeht, also der Diskurssphäre, die unsere Alltagsgespräche symbolisch versorgt, sind ihre »Produkte« deutlich machtvoller und gesellschaftlich einflussreicher als die persönlichen Erlebnisse und Erfahrungen der Leute.

Dafür lässt sich nun eine Vielzahl an Gründen ins Feld führen, die von technischen Produktionsverhältnissen, institutionellen/personellen Verflechtungen zwischen Medien, Politik und Ökonomie über journalistische Berufsstandards hin zu physischer Ressourcenknappheit und außermedialen Status- und Wissensunterschieden reichen. Sie alle erläutern auch, warum normative Modelle von öffentlicher Kommunikation, wie etwa das deliberative Modell Jürgen Habermas' (1990 [1962], 1998), nur bedingt unter den gesellschaftlichen Bedingungen einer differenzierten, kapitalistischen, globalisierten Wirklichkeit einzulösen sind.

Öffentlichkeit nach Habermas

Aus der Perspektive Habermas' hat Öffentlichkeit für demokratische Gesellschaften sowohl eine institutionelle als auch eine diskursive Funktion: Sie vermittelt zwischen politischem Zentrum und zivilgesellschaftlicher Peripherie, indem sie einerseits politische Handlungsprozesse transparent und anderseits aktuell relevante Themen, Meinungen und Bedürfnisse der Bürger*innen öffentlich sichtbar und mithin politisch adressierbar macht. Ihren diskursiven Charakter hingegen entfaltet Öffentlichkeit in Prozessen des kommunikativen Handelns, d.h. in rationalen Debatten zwischen sich als Gleiche ansehenden Kommunikationspartner*innen, die nicht auf Überredung, sondern auf (einstweiligen) Konsens zielen (vgl. Joas & Knöbl 2004; Fraser 1994; Peters 1994). Dabei ist Öffentlichkeit mit den alltäglichen Lebenswelten der Leute insofern verbunden,

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

als in ihr Themen diskursiv[80] verhandelt werden, über die Uneinigkeit besteht bzw. die als neue Phänomene einer gesellschaftlichen Verständigung bedürfen. Aus der öffentlichkeitstheoretischen Perspektive Habermas' bilden öffentliche Diskurse dabei das Aktionsfeld, auf dem über gesellschaftlich Relevantes, Kontroverses und sozial Folgenreiches unter Einhaltung spezifischer Kommunikationsregeln gestritten wird. Die Ergebnisse dieser Debatten gehen dann in die Lebenswelten der Beteiligten ein – und mithin auch in die außermediale Alltagskommunikation der Leute. Gleichzeitig ist davon auszugehen, dass die öffentlich stattfindenden Debatten immer auch im privaten Alltag mitreflektiert bzw. vor- und nachreflektiert werden.

Auch wenn öffentliche Diskurse, wie sie empirisch vorliegen, nun keinesfalls herrschaftsfrei und ausnahmslos verständnisorientiert sind, wie Habermas' Idealmodell es einfordert, so hilft dieses uns doch, die Beziehung zwischen öffentlicher und privater Kommunikation in ihrer theoretischen Form etwas genauer zu betrachten. Dabei ist die massenmediale Öffentlichkeit keinesfalls die einzige Art der öffentlichen bzw. semiöffentlichen Kommunikation, die auf Alltagsgespräche Einfluss nehmen kann. Gerhards und Neidhardt (1990) unterscheiden hier drei Öffentlichkeitsebenen: 1) einfache Interaktionssysteme, sogenannte *Encounters*, 2) *öffentliche Veranstaltungen* und 3) *Massenmedienkommunikation*. Gesellschaftlich verfügbares Wissen kann auf allen Ebenen unter jeweils spezifischen kommunikativen Bedingungen vermittelt bzw. neu verhandelt werden.

Öffentlichkeitsebene I: Encounters

Einfache Interaktionssysteme bilden sich aus, wenn »Menschen heterogener Herkünfte mehr oder weniger zufällig aufeinander treffen und miteinander kommunizieren« (Gerhards & Neidhardt 1990: 20). Dies können etwa Gespräche am Arbeitsplatz, am Wohnort, beim Sport, an der Supermarktkasse sein. Diese »kleinen Öffentlichkeiten« sind von großer Instabilität und relativer Strukturlosigkeit gekennzeichnet, d.h. sie formen sich mit der Auswahl des Themas und der Zusammensetzung der Akteur*innen und Meinungen immer wieder neu. Trotz der hohen thematischen und personalen Fluktuation, sind diese gewissermaßen alltäglichen Interaktionssysteme keinesfalls folgenlos (vgl. ebd.): In ihnen können Informationen relativ frei ausgetauscht und – wenn auch wenig synergetisch und nachhaltig – validiert werden, es besteht keinerlei Kontrolle »von außen«. Die Teilnehmer*innen kontrollieren sich allenfalls untereinander, etwa, wenn gegen spezifische Gesprächsregeln und Meinungstabus verstoßen wird. Encounters geben den Teilnehmer*innen also einerseits die Gelegenheit, relativ zwanglos miteinander ins Gespräch zu kommen, Themen selbst zu setzen und Meinungen auszutauschen. Gleichzeitig sind sie ein Ort, an dem aktuelle öffentliche Themen diskutiert und lebensweltlich angeeignet werden. Damit stellen sie neben weiteren Formen der Anschlusskommunikation (vgl. Porten-Cheé 2017) – insbesondere denen, die sich unter Ausschluss der Öffentlichkeit vollziehen (s.u.) – ein wichtiges Forum für die Weitervermittlung und Aushandlung öffentlich verfügbarer Informationen dar. Encounters

80 Diskurs wird bei Habermas verstanden als argumentative Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Diskursteilnehmenden mit dem Ziel der Verständigung und des Konsens. Anders als in der vorliegenden Arbeit geht es ihm nicht um Fragen der Wissensproduktion und Machtstabilisierung.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

bilden dabei einen »Raum« sowohl für die halb private, halb öffentliche[81] Nachbereitung medienvermittelter Thematiken, als auch für den Austausch von lebensweltlichen Erfahrungen unter den Kommunikationsteilnehmer*innen.

Öffentlichkeitsebene II: Öffentliche Veranstaltungen

Bei öffentlichen Veranstaltungen handelt es sich nun um »*thematisch* zentrierte Interaktions-systeme« (Gerhards & Neidhardt 1990: 22, Herv.i.O.), andernorts finden sich auch Bezeichnungen wie Organisations-, Themen- oder Versammlungsöffentlichkeit (vgl. Jarren & Donges 2006: 105; Neidhardt 1994: 10). Es handelt sich um Interaktionssysteme, die im Vorfeld geplant wurden und dabei »voraussetzungsvoller [sind] als die spontanen Encounters« (Gerhards & Neidhardt 1990: 22). Auch sind sie deutlich strukturierter, was sich nicht nur an der Festlegung eines Themas zeige, sondern auch an der Rollendifferenzierung in Sprecher*innen, Moderator*innen und Publikum. Innerhalb des Veranstaltungsrahmens bildet sich darüber hinaus zumeist eine »homogene öffentliche Meinung« aus, die durch die Zusammensetzung der Teilnehmer*innen – sowohl auf Sprecher*innen- als auch auf Publikumsseite – zustande kommt. Voraussetzung für die Teilnahme (Publikum) ist ein grundsätzliches Themeninteresse bzw. eine thematische Expertise (Sprecher*in). Die Reichweite der im Rahmen der Veranstaltung entstandenen öffentlichen Meinung ist zunächst auf den Kreis der Anwesenden beschränkt; sie kann diesen jedoch durch sich anschließende Kommunikation (private Gespräche, Medienberichterstattung) potentiell transzendieren.

Eine Sonderform der Veranstaltungsöffentlichkeit stellen kollektive Proteste dar, die von den Autoren als »Zuspitzung öffentlicher Kommunikation« bezeichnet werden, da es bei ihrer »spezifischen Handlungsform« nicht mehr um Diskussionen, sondern um kollektive Aktion geht (vgl. Gerhards & Neidhardt 1990: 23). Bei ihnen kann – stärker als bei Diskussionsveranstaltungen – davon ausgegangen werden, dass die Teilnehmer*innen mit der dominanten Meinung übereinstimmen, sie diese einem größeren Adressat*innenkreis (der Straßenöffentlichkeit, der gesellschaftlichen Öffentlichkeit) vermitteln wollen. Solche Veranstaltungen können nun einerseits Foren für die Artikulation alternativer Wirklichkeitsvorstellungen sein: In diesem Fall wären die Teilnehmer*innen beispielswese mit aktuellen gesellschaftlichen Regelungen nicht einverstanden und möchten durch ihren Protest zu deren Änderung beitragen. Das hier zirkulierende Wissen stünde dabei dem hegemonialen gesellschaftlichen Wissen entweder entgegen (im Falle von antirassistischen Demonstrationen) oder würde dieses auf extreme Weise zuspitzen und radikalisieren (im Falle etwa von rechtsextremen Aufmärschen). Veranstaltungen können aber auch im Allgemeinen dazu dienen, gesellschaftliches Wissen innerhalb der Zivilgesellschaft als gültige und wünschenswerte Wirklichkeitsvorstellung zu verankern.

81 Jarren und Donges verweisen auf die »fließende[n] Übergänge zwischen privater und öffentlicher Kommunikation im Rahmen der Encounters« (2006: 103).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Öffentlichkeitsebene III: Massenmedienkommunikation

Öffentliche Kommunikation ist in modernen, differenzierten Gesellschaften nun v.a. Massen-kommunikation (vgl. ebd.). Die Autoren unterscheiden diese in mehrfacher Hinsicht von den beiden anderen Interaktionsformen: 1) benötigt Massenkommunikation eine technische Infrastruktur, 2) basiert sie auf der Ausdifferenzierung und Professionalisierung von Leistungsrollen (z.B. Journalist*innen, Eigentümer*innen, technisches Personal) und 3) sorgt sie für eine Veränderung der »Publikumsrolle«; dieses ist hier dispers und in seinen direkten Einflussmöglichkeiten deutlich beschränkt. Die massenmediale Öffentlichkeit ist als einzige in der Lage, eine weitreichende gesellschaftliche Aufmerksamkeit und Wahrnehmung eines Themas, einer Meinung oder eines Ereignisses herzustellen. Gleichzeitig dient sie als potentieller Verstärker für die Themen auf den kleineren Öffentlichkeitsebenen. Hinsichtlich der »prinzipiellen Unabgeschlossenheit des Publikums« (Habermas 1990 [1962]: 98) bestehen im Rahmen von massenmedialer Kommunikation nun einige Zugangshürden, auch wenn diese in thematischer Hinsicht anders gelagert sind als in personaler (Themen von potentiell gesellschaftlicher Relevanz finden eher Eingang als die spezifische Stimme des Mannes auf der Straße).

Fragen wir nun nach der Rolle der Massenmedien bei der Konstruktion gesellschaftlicher Wirklichkeit, mithin bei der Bereitstellung eines gesellschaftlich anerkannten Wissens – über den ›muslimischen Anderen‹ und mithin auch über uns selbst –, so lohnt es sich, ganz im Einklang mit der wissenssoziologischen Perspektive Berger und Luckmanns, eine sozialkonstruktivistische Sicht einzunehmen.

> »The general idea that the mass media influence what most people believe to be reality is of course an old one and is embedded in theories of propaganda and ideology […]. The unthinking, but unceasing, promotion by media of nationalism, patriotism, social conformity, and belief systems could all be interpreted as examples of social construction. […] Aside from the question of ideology, there has been much attention to social construction at work in relation to mass media news, entertainment, and popular culture and in the formation of public opinion. […] Social construction refers to the processes by which events, persons, values, and ideas are first defined or interpreted in a certain way and given value or priority, largely by mass media, leading to the (personal) construction of larger pictures of reality. Here, the ideas of ›framing‹ and ›schemata‹ play their part.« (McQuail 2010: 101)

Was McQuail hier mit den Begriffen »entertainment and popular culture« anspricht, wollen wir für einen Moment etwas genauer beleuchten. Berücksichtigt werden soll dabei, dass massenmediale Diskurse keinesfalls ausschließlich aus seriösen Informationen über derzeitige Entwicklungen im nationalen Parlament, innerhalb der internationalen Staatengemeinschaft oder auf dem Binnen- und Weltmarkt bestehen. Massenmedien sind mehr als die Informations-, Kontroll- und Integrationsfunktionen des Nachrichtenjournalismus. Gerade in Zeiten, in denen die Auflagenzahlen großer Zeitungen schwinden (vgl. Thomä 2014: 1ff.), gilt es, die politische Dimension popkultureller Medieninhalte ins Auge zu fassen. Wenn also etwa Sex and the City-Folgen dafür genutzt werden, Vorstellungen moderner Weiblichkeit zu verhandeln (vgl. Corda 2016; kritisch: McRobbie 2010: 44) oder orientalistische Darstellungen von ›Muslim*in-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nen‹ im Hollywood-Film rassistische Feindbilder reproduzieren (vgl. Shaheen 2000), dann sind damit eben jene gesellschaftsrelevanten Facetten von Popkultur angesprochen. Forscher*innen wir Hermes (2005, 2006), Hartley (1996) oder Klaus & Lünenborg (2004) nutzen dabei den Begriff des *Cultural Citizenship*, um auf die identitäts- und gemeinschaftsstiftenden Potentiale von Popkultur hinzuweisen.

> »Cultural Citizenship ist eine wesentliche Dimension von ›Staatsbürgerschaft‹ in der Mediengesellschaft. Sie umfasst all jene kulturellen Praktiken, die sich vor dem Hintergrund ungleicher Machtverhältnisse entfalten und die kompetente Teilhabe an den symbolischen Ressourcen der Gesellschaft ermöglichen. Massenmedien sind dabei der Motor und Akteur der selbst- und zugleich fremdbestimmten Herstellung von individuellen, gruppenspezifischen und gesellschaftlichen Identitäten.« (Klaus & Lünenborg 2004: 200)

Cultural Citizenship wird maßgeblich durch die Rezeption und (Re-)Produktion von Popkultur hergestellt (vgl. Hermes 2006: 1). Dabei leitet sich das demokratische Potential popkultureller Medieninhalte insbesondere daraus ab, dass die Rezipierenden die (relative) Interpretationsfreiheit haben, sich den medialen Bedeutungsangeboten zu entziehen, sich ihnen schöpferisch zu widersetzen (vgl. Fiske 1989) und dabei nicht nur eigene Formen gemeinschaftlicher Bindung zu stiften, sondern auch aktiv gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse (z.B. kapitalistischer, sexistischer, rassistischer Art) zu kritisieren.

Wir können also *zusammenfassen*, dass massenmediale Kommunikation ein zentraler Ort für die Herstellung, Reproduktion, aber auch für die Umdeutung und Neuverhandlung hegemonialer Wirklichkeitsvorstellungen innerhalb moderner Gesellschaften ist. In ihrer Dauerhaftigkeit, den strukturellen Interdependenzen mit anderen Gesellschaftssystemen (Politik, Wirtschaft, Wissenschaft), ihrer Rollenprofessionalisierung und gesellschaftlichen Reichweite liegt begründet, warum ihr eine zentrale Bedeutung in der Vermittlung gesellschaftlichen Wissens zukommt. Medien sind dabei jedoch nicht als einheitliche Vermittlungsmaschinen rassistischer Vorstellungen zu verstehen: Vielmehr sind sie »auch einer der Orte, an dem diese Vorstellungen artikuliert, transformiert, aus- und umgearbeitet werden« (Hall 1989b: 155). Neben explizit rassistischen Inhalten wirken Hall zufolge dabei auch »liberale und humane Vorstellungen«. Sie bieten den aktiven und (potentiell) kritischen Rezipierenden Vorstellungen von Gesellschaft an, die meist an hegemoniale Ideologien anschließen und dieses häufig auch (aber nicht ausschließlich) reproduzieren. Wie dieses medienvermittelte Wissen von Rezipierenden konkret angeeignet wird, ist dabei letztlich eine Frage empirischer Rezeptionsanalysen.

Interpersonale Kommunikation

Massenmediale Kanäle sind nun nicht die einzige Möglichkeit, Wissen über ›Muslim*innen‹ bzw. ›den Islam‹ im Alltag vermittelt zu bekommen. Interpersonale Kommunikationskontexte sind – folgt man den etwas zugespitzten Annahmen van Dijks – von ähnlich großer Relevanz: »it is more likely that people hear about other ethnic groups through informal talk with others or through news reports than from mathematic textbooks, dictionaries, or during doctor's visits« (1987: 123). Bentele und

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

Beck zufolge sind interpersonale Kommunikation und Massenkommunikation dabei sowohl »historisch« als auch »aktuell miteinander verknüpft« – wobei sich »historisch« auf die Entwicklung moderner Massenmedien und ihr Potential zur zeitlichen und räumlichen Transzendierung interpersonaler Gespräche bezieht (vgl. 1994: 34). »Aktuell« hingegen meint den Umstand, dass massenmedial vermittelte Botschaften häufig zum Gegenstand sozialer Kommunikation werden (vgl. ebd.). Alltagsgespräche bilden zudem die »Basis von Klatsch, Tratsch und Gerüchten«, wobei »durch alltägliche Gespräche nicht nur eine fortlaufende Selbstvergewisserung« erfolgt, sondern auch »ein Erzeugen von Welt« (Höflich 2016: 25). Interpersonale Kommunikation baut dabei keinesfalls ausschließlich auf Medienberichten auf; in ihrem Rahmen können auch persönliche Erfahrungen, Meinungen oder Emotionen ausgetauscht werden. Dabei basiert sie – anders als bei den oben erwähnten Encounters – »oftmals auf dauerhaften Sozialbeziehungen«, wobei die Kommunikationspartner*innen relevante Teile ihres Alltags miteinander teilen (vgl. Bentele & Beck 1994: 35).

Nun wollen wir uns hier nicht lange mit ausführlichen Definitionen interpersonaler Kommunikation aufhalten; diese können an anderer Stelle nachgelesen werden (s.a. Höflich 2016; Pürer 2014). Auch hinsichtlich ihrer soziologischen Grundlagen, wie sie insbesondere vom Symbolischen Interaktionismus entwickelt wurden, wollen wir auf die klassischen Texte aus Perspektive der Kommunikationswissenschaft verweisen (u.a. Krotz 2001; 2003). Uns interessiert interpersonale Kommunikation hier mehr als alltägliche »Quelle« antimuslimischer bzw. differenziert-widerständiger Wissenselemente. Kommunikationswissenschaftliche Wirkungsmodelle wie der *Two-Step* bzw. *Multi-Step-Flow of Communication* sowie der *Meinungsführer-Ansatz* haben sich mit der Relevanz interpersonaler Kommunikation für die Vermittlung von Medieninhalten beschäftigt. Nach umfangreichen Revisionen geht man heute davon aus, dass in modernen Wissensgesellschaften Massenmedien potentiell alle Menschen erreichen und interpersonale Kommunikationskontexte der Ort sind, sich über diese auszutauschen (vgl. Burkart 2002: 214) – ohne dass notwendigerweise kompetente Vermittler*innen zwischengeschaltet sein müssen. Mit Blick auf die Interviewaussagen lässt sich mithin annehmen, dass Massenmedien als Quellen bzw. Referenzen in Erscheinung treten. Zudem können interpersonale Gespräche auch dazu dienen, Erfahrungen sowie Meinungen auszutauschen, die nicht unmittelbar aus Medienrezeptionen hervorgehen (s.o.). Mit van Dijk können wir bei interpersonaler Kommunikation zwischen direkten und indirekten Quellen unterscheiden: »We may hear about somebody's own personal experiences, or about what they have heard from others' experiences, or about what others have heard or read.« (1987: 123)

Internet & soziale Medien

In der computervermittelten Kommunikation verbinden sich nun massenmediale und interpersonale Kommunikationsformen (vgl. Pürer 2014: 84). Findet diese im Internet statt, lässt sich von Onlinekommunikation sprechen. Der aktuellen ARD/ZDF-Onlinestudie zufolge sind 2021 94 Prozent der Deutschen im Internet unterwegs (vgl. Beisch & Koch 2021: 487). Der dabei zum Einsatz kommende Kommunikationsmodus kann wie folgt definiert werden:

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> »*Onlinekommunikation* ist technisch vermittelte, indirekte, teils einseitige (z.B. E-Mail), teils gegenseitige (z.B. Internet Relay Chat), teils private, teils (teil-)öffentliche Kommunikation (z.B. Mailing Lists, Dienstleistungen via Internet oder teil-öffentliche Kommunikation in sozialen Netzwerken). Online-Kommunikation ist überwiegend Kommunikation in Abwesenheit, die Kommunikationspartner können sich gegenseitig meist nicht wahrnehmen, allenfalls imaginieren. Rückkopplungen sind, je nach Kommunikationsangebot und -form, direkt oder nur indirekt möglich.« (Pürer 2014: 77, Herv.i.O.)

Dabei stellt das Web 2.0 mit seiner Vielzahl an Formaten und Diensten neue Mechanismen der Koordination, Strukturierung und Vernetzung bereit, mit der sich einzelne Nutzungsakte miteinander verbinden lassen (vgl. Katzenbach 2008: 24). Stanoevska-Slabeva klassifiziert die Angebote des Web 2.0 in drei grundlegende Formen: 1) content-orientierte Web 2.0-Plattformen, z.B. Weblogs, Wikis und Media-Sharing Seiten wie YouTube, auf denen das Erstellen, Verwalten, Konsumieren und Tauschen von Inhalten möglich ist. 2) beziehungsorientierte Web 2.0-Plattformen, z.B. Facebook oder Xing, die Aufbau und Pflege von sozialen Netzwerken erlauben sowie 3) virtuelle Welten, die dreidimensionale Abbildungen (faktischer bzw. fiktionaler) Realität darstellen (vgl. 2008: 17). Insgesamt vollzieht sich im Web 2.0 ein Wandel des Laienpublikums von Rezipierenden zu Kommunikator*innen (vgl. Neuberger, Nuernbergk & Rischke 2007: 96). Den Internetnutzer*innen von heute stehen mit ihm diverse Plattformen zur Verfügung, um sich über private und öffentliche Themen auszutauschen, sich in Online-Communities zu vernetzen, Informationen – zumeist über Algorithmen dem persönlichen Umfeld angepasst (vgl. Frees & Koch 2018: 398) – zu suchen oder Content anderen Formatursprungs (z.B. via Online-Mediatheken, Radio-Streams, Online-Magazine) zu konsumieren. Die sich dabei vollziehende »kommunikative Öffnung« (Bieber 1999: 188), die sich sowohl in der exponentiell gestiegenen Zahl an Kommunikator*innen zeigt, als auch in der quantitativen wie qualitativen Entgrenzung öffentlich verhandelter Themen, wird dabei seit Jahren von Debatten über gesellschaftliche Demokratisierungs-, Fragmentierungs- und Dezivilisierungsprozesse begleitet.

Im Mittelpunkt dieser Debatten stehen in jüngster Zeit insbesondere Fragen zu den politischen Auswirkungen von Fake News, Hate Speech, Social Bots[82] sowie zur hegemonialen Marktposition der US-Unternehmen Facebook und Google und ihren algorithmusbasierten Filtermechanismen (vgl. u.a. Avaaz-Report 2019; Reuter et al. 2019; Baldauf, Erbner & Guhl 2018; Serrano et al. 2018; Tworek 2017). In Deutschland etwa nutzt mittlerweile jede*r dritte Onliner*in soziale Medien für den Nachrichtenkonsum; unter den 18- bis 24-jährigen sind es 50 Prozent (vgl. Hölig & Hasebring 2019: 5). In Verbindung mit dem Erstarken rechtspopulistischer Bewegungen und dem anhaltenden Erfolg rechter Parteien in Europa und den USA wird sozialen Medien ein mitunter erhebliches Einflusspotential attestiert. So sind es rechtspopulistische Parteien

82 Als Social Bots werden automatische Accounts bezeichnet, die menschliche Online-Aktivitäten [z.B. Antworten, Hashtag-Übernahmen] nachahmen mit dem Ziel, das Verhalten der Internet-User zu beeinflussen [z.B. durch das Verbreiten von Werbung]. Es gilt als nachgewiesen, dass durch diese bereits Themen-Trends auf sozialen Netzwerken manipuliert wurden (vgl. Serrano et al. 2018: 21).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

wie der französische Front National oder die deutsche AfD, die auf sozialen Netzwerken wie Facebook höhere Beliebtheitswerte erzielen als etablierte Politiker und Parteien wie etwa SPD und CDU (vgl. Tworek 2017: 6). Problematisch ist jedoch nicht nur die Popularität rechtspopulistischer Akteur*innen im Internet. Einer aktuellen Untersuchung des Bürger-Netzwerks Avaaz zufolge wurden mehr als 500 verdächtige Facebook-Seiten mit rechtspopulistischem und -extremem Gedankengut identifiziert, die im Vorfeld der Europawahlen 2019 Falschinformationen und Hetze verbreiteten – mehr als 131 davon in Deutschland (vgl. 2019: 6). Auch Serrano et al. sprechen von einer hohen Reichweite AfD-bezogener »propaganda topics«, die sie in ihrer Analyse verschiedener Formen von Online-Manipulation im Rahmen der Bundestagswahlen 2017 untersuchten. Dabei stellten sie auch fest, dass fake-news-ähnliche Inhalte ausnahmslos auf die sogenannte »Flüchtlingskrise« zielten (vgl. 2018: 18f.). Entsprechend kann davon ausgegangen werden, dass das Phänomen des *Online Hate Speech* sich insbesondere gegen Migrant*innen und die liberale Gesellschaft (vgl. Krause 2017) – verstanden als humanitär, pluralistisch und progressiv – richtet.

Während in der Debatte über den Einfluss sozialer Medien auf die Popularität rechter Parteien und die ethische Entgrenzung des öffentlichen Diskurses auch traditionelle Massenmedien in die Verantwortung genommen werden (vgl. Hafez 2016), stellt sich insgesamt doch die Frage, wie sich eine öffentliche Auseinandersetzung zu gesellschaftsrelevanten Themen verändert, wenn diese jenseits journalistischer Gatekeeper auf den (rechtspopulistisch dominierten) Kanälen von Facebook, Twitter und Co. geführt wird. Als Informations- und Erfahrungsressourcen über ›Muslim*innen‹, ›den Islam‹ und Migrant*innen, so legen es die zitierten Forschungen nahe, sollten diese jedenfalls mehr noch als klassische Massenmedien mit kritischer Distanz und medienkompetenter Haltung rezipiert werden.

Zusammenfassung

Ziel des Kapitels war es, die Bedeutung massenmedialer Diskurse als Bedeutungslieferanten für Alltagsgespräche herauszustellen. Festhalten lässt sich, dass trotz der Interpretationsaktivität der Rezipierenden und der relativen Bedeutungsoffenheit der Texte, ein asymmetrisches Verhältnis zwischen diesen beiden Diskursformen existiert. Massenmedien haben aufgrund ihrer institutionalisierten, hochgradig professionalisierten Struktur, ihrer technischen Kapazitäten und der engen Verflechtung mit anderen Gesellschaftssystemen wie Politik und Wirtschaft einen deutlich größeren Einfluss auf Inhalte und Form von Alltagsgesprächen als umgekehrt. Auch wenn wir mit Hall betonen wollen, dass Mediendiskurse alles andere als homogen oder gar programmatisch sind – im Gegenteil, eine große Bandbreite verschiedener Perspektiven innerhalb der Medien vertreten ist[83] – so tragen sie doch erheblich zur Reproduktion hegemonialer Denkweisen innerhalb von Gesellschaft bei. Vor diesem Hintergrund lässt sich davon ausgehen, dass im Rahmen der Interviewaussagen Referenzen auf

83 Siehe etwa journalistische Zusammenschlüsse wie die *Neuen Deutschen Medienmacher*innen (ndm)*, in der sich Medienschaffende mit und ohne Migrationserfahrungen vernetzen, mit dem Ziel, die gesellschaftliche Diversität auch in den Medien sichtbarer zu machen (vgl. ndm 2019).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Medienberichte – implizit sowie explizit – getätigt werden. Massenmedienkommunikation stellt jedoch nicht die einzige Art der öffentlichen Kommunikation dar. Mit Gerhards und Neidhardt Systematisierung von Öffentlichkeitsebenen wird es möglich, auch Veranstaltungen, öffentliche Proteste bzw. Demonstrationen sowie spontane Encounters als potentielle Erfahrungsquellen antimuslimisch-rassistischer bzw. differenziert-widerständiger Wissenselemente in den Aussagen der Interviewpartner*innen zu identifizieren. Dasselbe trifft auch auf interpersonale Kommunikationskontexte zu, in denen Medieninhalte nicht nur nachverhandelt werden, sondern die Kommunikationspartner*innen auch persönliche Erfahrungen, Meinungen und Emotionen austauschen können. Online-Kommunikation schließlich – als hybrides Querschnittsformat – ermöglicht sowohl massenmediale als auch interpersonale Informations-, Austausch- und Vernetzungsprozesse, wobei hier nicht nur Medienformate, sondern auch Kommunikationsmodi (öffentlich – privat) konvergieren. Im Rahmen der vorliegenden Arbeit wird uns die Frage beschäftigen, inwieweit die Interviewpartner*innen auf massenmedial, interpersonal oder online-vermittelte Kommunikationsinhalte und -interaktionen Bezug nehmen und wie sie diese in ihre Bedeutungsproduktionen über ›Muslim*innen‹ einflechten.

2.3.2 Diskursanalytische Perspektiven auf rassistische Alltagssprache

Wir haben in den vorhergehenden Kapiteln, die ein diskurstheoretisches Schlaglicht auf den Begriff des Rassismus werfen, immer wieder betont, dass es uns dabei auf ein Diskurs-Verständnis ankommt, das sowohl den transindividuellen, institutionalisierten Charakter von Diskursen berücksichtigt, als auch dessen praktische, vom individuellen Sprechen abhängige Komponente betont. In den nachfolgenden Ausführungen werden diskursanalytische Überlegungen eingeführt, die eben diese Sichtweise weiter konkretisieren. Sie sollen Aufschluss darüber geben, wie im Rahmen alltagskommunikativer Diskurspraxen soziale Wirklichkeit durch die Sprechenden *konkret* konstruiert wird: Welche Prozeduren, Techniken und Strategien werden benutzt, um die eigenen Aussagen zu dem zu machen, was Jäger als ein für-wahr gehaltenes »Wissen« bezeichnet?

Wir wenden uns zu diesem Zweck einem der führenden Diskursanalytiker des englischsprachigen Raums zu, Jonathan Potter, der in seiner Einführung *Representing Reality* (1996) verschiedene diskursive Praktiken vorstellt, die Aufschluss darüber geben, wie das Gesagte *als faktisch konstruiert* wird und welche *Handlungen* mittels faktischer Beschreibungen (»factual descriptions«) vollzogen werden. In Potters eigenen Worten:

> »First, how are descriptions produced so they will be treated as factual? That is, how are they made to appear solid, neutral, independent of the speaker, and to be merely mirroring some aspect of the world? […] Second, how are these factual descriptions put together in ways that allow them to perform particular actions? What kind of activities are commonly done using descriptions? And why might descriptions be suitable for doing those activities?« (1996: 1)

Wir wollen uns nachfolgend zunächst mit dem rhetorischen Charakter von Alltagsdiskursen beschäftigen. Dabei spielt die von Michael Billig – einem weiteren namhaften

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Diskursanalytiker aus dem Feld der Diskursiven Psychologie – aufgestellte These von der rhetorischen Natur interpersonaler Interaktionen eine zentrale Rolle (vgl. 1991: 143). Im Anschluss werden die von Potter herausgearbeiteten diskursiven Prozeduren dargestellt, die, der »double orientation« faktischer Beschreibungen folgend, nach *handlungsorientierten Prozeduren* und *epistemologisch orientierten Prozeduren* unterschieden werden (vgl. 1996: 108). Darauf folgt eine ergänzende Übersicht über die für die Analyse ebenfalls wichtigen Begriffe *Topoi, Narrativ* und *Kollektivsymbol* sowie abschließend eine Auseinandersetzung mit dem Konzept des *ideologischen Dilemmas*, welches ebenfalls auf die Arbeiten Billigs (vgl. Billig et al. 1988) zurückgeht.

2.3.2.1 Rhetorische Funktionen rassistischer Sprache

Indem wir uns zunächst den rhetorischen Funktionen von Sprache – und insbesondere rassistischer Alltagssprache – zuwenden, nehmen wir ernst, worauf Billig und Kolleg*innen mit ihrem rhetorischen Ansatz innerhalb der Sozialpsychologie anheben: »The rhetorical approach to social psychology points to the importance of argumentation in social life and draws a connection between arguing and thinking.« (Billig 1991: 142) Konkreter noch wird betont, dass Ideologien keinesfalls notwendigerweise die Wahrnehmungen der Leute im Alltag determinieren bzw. unterdrücken (wie dies etwa nach klassisch-marxistischem Verständnis gedacht würde). Vielmehr stellen Ideologien, eben auch rassistische, die symbolischen Ressourcen zur Verfügung, mit denen das alltägliche Argumentieren und Denken überhaupt möglich wird (vgl. Billig et al. 1988). Indem Billig die rhetorisch-argumentativen Aspekte von Alltagssprache hervorhebt, entwirft er gleichzeitig ein Gegenkonzept zum klassisch-sozialpsychologischen Verständnis von Einstellungen.[84] Anstatt (verbalisierte) Einstellungen als individuelle Evaluationen in Reaktion auf einen (sozialen) Stimulus zu konzeptualisieren, begreift er diese als Positionierungen *innerhalb* existierender gesellschaftlicher Kontroversen:

> »Every attitude *in favor* of a position is also, implicitly but more often explicitly, also a stance *against* the counter-position. Because attitudes are stances on matters of controversy, we can expect attitude holders to justify their position and criticize the counter-position.« (Billig 1991: 143, Herv.i.O.)

Potter zufolge kann dasselbe Argument, das hier für Einstellungen greift, auch auf faktische Beschreibungen angewandt werden. »The consequence of emphasizing rhetoric here will be that, when descriptions are analysed, part of the interest will be in what alternative claims or arguments are being undermined.« (1996: 106) Eine Eigenschaft

84 Siehe hierzu auch Kap. 1.1.2. Potter grenzt seinen Ansatz von der klassischen Persuasionsforschung ab: »Often rhetoric is treated as virtually synonymous with persuasion […]. However, this can easily turn the study of rhetoric into an exercise in cognitive psychology. It will treat the answer to the question of whether rhetoric is effective as dependent on an assessment of whether there has been a change in mental state in the audience. The way rhetoric is used here will not depend on psychological judgements of this kind. Instead, rhetoric will be treated as a feature of the antagonistic relationship between versions: how a description counters an alternative description, and how it is organized in turn, to resist being countered.« (1996: 108)

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

aller Beschreibungen sei mithin die Tatsache, dass sie einer Reihe anderer konkurrierender Beschreibungen – tatsächlich oder nur potentiell – widerspricht. Jede Aussage basiert mithin auf Entscheidungen, die die sprechende Person trifft, sei es nun bewusst oder – wie für Alltagskontext üblicher – unbewusst.

Wie sieht dieses »countering«/widersprechen und »undermining«/unterwandern anderer potentieller Beschreibungen nun konkret aus? Worin lässt sich das »reifying«/vergegenständlichen der eigenen Beschreibungen als unhinterfragte Tatsachen erkennen? Potter unterscheidet hier zwischen einer *offensiven* und einer *defensiven Rhetorik*: Erstere legt es darauf an, alternative Versionen zu bearbeiten, zu beschädigen oder neu zu »framen«. Dabei geht es v.a. darum, fremde Positionen als motiviert, verzerrt oder falsch darzustellen. Letztere zielt hingegen darauf ab, sich vor unterwandernden und widerlegenden Argumenten zu schützen. Dies wird diskurspraktisch realisiert, indem die eigenen konstruierten Wirklichkeitsversionen als solide, faktisch und unzweifelhaft präsentiert werden. Der Inhalt der Beschreibung – ein Gedanke, ein Ereignis, eine Reihe von Umständen – werden dabei objektiviert, ihr Konstruktionscharakter unsichtbar gemacht (vgl. ebd.: 107). Eine Analyse alltagskommunikativer Diskurspraxen sollte, das lässt sich an dieser Stelle schlussfolgern, stets einen doppelten Fokus einnehmen: sowohl auf die defensiven als auch auf die offensiven Techniken achten. Wir werden mithin fragen, auf welche Weise die Interviewpartner*innen ihre Aussagen über ›Muslim*innen‹ als Tatsachen präsentieren und wie sie sich gegen etwaige (antizipierte) Gegenargumente schützen.

Dies ist zunächst einmal eine eher allgemeine Frage an unser Material. Sie lässt sich vor dem Hintergrund detaillierterer Ausführungen zu den rhetorischen Funktionen von Alltagssprache weiter konkretisieren. Diesem Ziel widmen wir uns im nun folgenden Kapitel, welches die oben angesprochene »Doppel-Orientierung« faktischer Beschreibungen in konkrete diskursive Techniken und Prozeduren auffächert.

Rhetorische Funktionen: Handlungsorientierte und epistemologisch orientierte Techniken

Zunächst einmal soll die Unterscheidung Potters in handlungsorientierte und epistemologisch orientierte Beschreibungstechniken noch einmal aufgegriffen werden. *Handlungsorientierung* meint hier, dass Beschreibungen von den Sprechenden gebraucht werden, um eine bestimmte Handlung auszuführen. Diese kann durch sie selbst vollzogen oder aber eine andere Person kann durch die Beschreibung zu einer Handlung aufgefordert werden. *Epistemologische Orientierung* meint hingegen den Aufbau einer Beschreibung mit dem Ziel, diese als »reine Beschreibung« zu präsentieren, »[to] *tell it how it is*« (Potter 1996: 108, Herv.i.O.). Die epistemologische Orientierung muss dabei selbst als eine Form der Handlung verstanden werden, als eine Art kommunikativer Konstruktionsprozess: »it is something built by speakers or writers – although it does not assume that this building is necessarily, even often, conscious or strategic«. Zudem zielt der Begriff »epistemologisch« keinesfalls auf eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Ziel, wahre von falschen Aussagen zu trennen. Vielmehr geht es um den »practical, situated concern with making descriptions credible« (ebd.: 121).

Selbstverständlich handelt es sich bei Potters Klassifikation um eine analytische Trennung, die in der Empirie mit großer Wahrscheinlichkeit in verschiedenen Misch-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

formen auftritt. Dies wird schon daran ersichtlich, dass jeder Beschreibung ein kommunikativer Konstruktionsprozess zugrunde liegt, auch dann (oder gerade dann), wenn sie mit einer gezielten Handlungsaufforderung verbunden ist. In den nachfolgenden Übersichten haben wir die verschiedenen Techniken, wie sie von Potter vorgestellt und diskutiert werden, zusammengefasst. Wir haben diese nicht vollständig übernommen, sondern nur diejenigen selektiert, die für den Untersuchungsgegenstand relevant erscheinen. In den untenstehenden Tabellen werden die Techniken jeweils benannt und in ihrer Funktion beschrieben. Ein knappes Beispiel – das die Komplexität gerade subtiler und impliziter Techniken jedoch keinesfalls einfangen kann, für diese sei auf den Originaltext verwiesen – soll sie veranschaulichen. Die Übersichten sollen die anschließende Materialanalyse vorbereiten und systematisieren. Sie sollen uns dazu dienen, entsprechende Techniken und Prozeduren in den Aussagen der Interviewpartner*innen in Bezug auf ›Muslim*innen‹ und ›den Islam‹ identifizieren und theoretisch einordnen zu können – insbesondere hinsichtlich der Frage, welche diskurspraktischen Erscheinungsformen ein (impliziter) Alltagsrassismus annehmen kann.

Wir beginnen zunächst mit den epistemologisch orientierten Techniken, die wir in zwei separaten Tabellen darstellen. Tabelle 1 fasst jene Techniken zusammen, die eine spezifische Beziehung zwischen der »faktischen Beschreibung« einerseits und dem bzw. der Sprechenden anderseits konstruieren (vgl. Potter 1996: 122ff.). Tabelle 2 liefert einen Überblick über verschiedene Externalisierungstechniken, die die beschriebenen Objekte, Handlungen etc. als objektiv existent präsentieren; die Involviertheit der Sprecher*innen wird dabei unsichtbar gemacht (vgl. ebd.: 150ff.).

Tabelle 1 (Fortsetzung auf S. 156)

EPISTEMOLOGISCH ORIENTIERTE TECHNIKEN	
FOKUS: BEZIEHUNG ZWISCHEN GESAGTEM UND SPRECHER*INNEN	
TECHNIK	**FUNKTION, BESCHREIBUNG & BEISPIEL**
HINWEISE AUF ANTEILE/INTERESSEN ANDERER = Diskreditierung alternativer Wirklichkeitsbeschreibungen	
Anteils- & Interessensunterstellungen [Suggestion of Stake & Interest]	*Offensive Rhetorik*, die Zweifel gegenüber einer oder mehrerer alternativer Versionen äußert, indem die Quelle als unglaubwürdig oder strategisch motiviert präsentiert wird. Bsp.: »…ist ja irgendwie klar, dass die das so darstellen…«

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ANTEILS-/INTERESSENSMANAGEMENT = Umgang mit antizipierten Unterstellungen gegenüber den eigenen Wirklichkeitsbeschreibungen	
Demonstration von Neutralität	*Offensive Rhetorik*, die eine Distanz zwischen Sprecher*in und Gesagtem konstruiert; Verantwortlichkeits- und Interessensunterstellungen werden damit abgewehrt (gerade bei kontroversen Themen). Eine Möglichkeit zur Umsetzung ist das Zitieren Dritter oder allgemeiner Meinungen. Bsp.: »Die Leute denken ja oft, dass…«; »Es wird behauptet, dass…«
Schutz vor Anteils- & Interessensunterstellungen [Stake Inoculation]	*Defensive Rhetorik*, die Zweifeln an der eigenen Beschreibung vorbeugt, indem sie besonders glaubhaft und faktenbasiert präsentiert wird. Bsp.: »Ich habe das selbst beobachtet, gelesen, gesehen, gehört… etc.«
Geständnis von Anteil & Interesse [Stake Confession]	*Offensive Rhetorik*, die ein offensichtliches Eigeninteresse direkt anspricht und damit Glaubwürdigkeit bzw. Objektivität konstruiert. Bsp.: »Obwohl ich nicht ganz frei bin von…, muss ich dennoch sagen, dass…«
Subtile Formen	Implizite Hinweise auf das Desinteresse des*r Sprechenden, um Interessensunterstellungen abzuwehren, z.B. durch ein Anzeigen von Faktenunsicherheit. Schwer offenzulegen bzw. nachzuweisen. Bsp.: »…oder so…«; »…ich weiß nicht…«
KOMPETENZZUWEISUNGEN DURCH KATEGORISIERUNG = Verwendung faktizitätssteigernder, personenbezogener Kategorien (z.B. kompetent, erfahren, bekannt…)	
Freund-Zuweisung	*Offensive Rhetorik*, die das Gesagte glaubwürdig macht, indem es auf eine persönliche Nähe zur Quelle hinweist. Bsp.: »Ein Freund hat erzählt, dass…«
Freund-eines-Freundes-Zuweisung	*Defensive Rhetorik*, die jegliche persönliche Verantwortung für das Gesagte abwehrt, dabei dennoch Glaubwürdigkeit suggeriert. Bsp.: »Einem Freund eines Freundes ist … passiert.«
Berufe, Funktionen, Autoritäten	*Offensive Rhetorik*, die das Gesagte auf verlässliche Personen zurückführt, die qua Beruf, Funktion oder Reputation über Autorität und damit über eine hohe Glaubwürdigkeit verfügen. Bsp.: »Ein bekannter Polizist erzählte mir kürzlich…«
KATEGORIENMANAGEMENT = Reklamation faktizitätssteigernder Kategorien für sich	
Beanspruchung von Normalität und Glaubhaftigkeit	*Defensive Rhetorik*, die die eigene Person der Kategorie des Normalen, Gewöhnlichen und Glaubwürdigen zuordnet. Bsp.: »Ich war mit [einer gewöhnlichen Sache] beschäftigt, doch dann passierte [etwas sehr Außergewöhnliches].«

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

Tabelle 2 (Fortsetzung auf S. 158)

EPISTEMOLOGISCH ORIENTIERTE TECHNIKEN	
TECHNIKEN ZUR EXTERNALISIERUNG DES GESAGTEN [CONSTRUCTING »OUT-THERE-NESS«]	
TECHNIK	**FUNKTION, BESCHREIBUNG & BEISPIEL**
VERWENDUNG EINES EMPIRISTISCHEN DISKURSES	
Passiv-Konstruktionen	*Offensive Rhetorik*, die die persönliche Involviertheit des*r Sprechenden unsichtbar macht. Bsp.: »Es stellt sich heraus, dass…« anstatt »Ich fand heraus, dass…«
Personifikationen	*Defensive Rhetorik*, die Objekte oder Ereignisse »handeln« lässt. Die Involviertheit des bzw. der Sprechenden wird unsichtbar gemacht. Die Notwendigkeit, die Aussage weiter zu belegen, wird reduziert. Bsp.: »Die Angst der Bevölkerung nimmt zu…«
Fakten sprechen lassen	*Offensive Rhetorik*, die auf Forschungen verweist, um die eigene (oftmals kontroverse) Position durch unverrückbare Fakten zu stützen. »Fakten« erscheinen dabei nicht als interpretiert, sondern »sprechen für sich«. Bsp.: »Die Ergebnisse/Berichte/Fakten zeigen, dass…«
KONSTRUKTION VON KONSENS UND BESTÄTIGUNG	
Anrufung einer anonymen Allgemeinheit	*Offensive Rhetorik*, die die eigene Aussage als allgemein geteilt präsentiert. Bsp.: »Man ist der Meinung, dass…«
*Aufreihung unabhängiger Zeug*innen*	*Offensive Rhetorik*, die die eigene Beschreibung stützt, indem verschiedene, voneinander unabhängige Beobachter*innen dasselbe konstatieren. Bsp.: »Angela fand heraus…, dann sah Betty…, auch Franka beobachtete…«
Andere sprechen lassen [Active Voicing]	*Defensive Rhetorik*, die Aussagen anderer als direkt zitiert präsentieren und damit als eigenständige »Stimmen« in das Gesagte einbinden. Die eigene Position kann damit bestätigt werden. Bsp.: »Und er sagte dann, ›Oh, das ist ja furchtbar!'…«
DETAILREICHTUM UND NARRATIONEN	
Interne Fokalisierung	*Offensive Rhetorik*, die die eigenen Beschreibungen als »objektive Realität« detailreich aufwertet. Die Perspektive eines direkt Beobachtenden wird eingenommen und seine bzw. ihre Gefühle und Gedanken thematisiert. Die Perspektive ist so konstruiert, dass die Zuhörenden diese übernehmen können. Bsp.: »Ich war plötzlich in diesem Raum und fühlte mich merkwürdig beklemmt…«

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Direkte Zeugenschaft	*Offensive Rhetorik*, die die eigenen Beschreibungen als besonders lebendig, plastisch und spezifisch präsentiert. Deutungen werden vermieden und so den Zuhörenden überlassen. Bsp.: »Draußen wurde es langsam dunkel und ein leichter Wind kam auf…«
Redewendungen	*Defensive Rhetorik*, die die eigenen Beschreibungen abrunden und weniger angreifbar machen. Bps.: »Naja, so spielt das Leben, nicht wahr?«

Neben der epistemologischen Orientierung von Beschreibungen, die insofern selbst eine spezifische Form der Handlung darstellt, als es sich bei ihr um einen auf Faktizität zielenden Konstruktionsprozess handelt, lassen sich auch dezidiert handlungsorientierte Techniken identifizieren. Diese sind, wie Potter betont, lediglich analytisch von ersteren zu trennen. So stellt in konkreten Interaktionssituationen jede Art von Interessensmanagement auch eine konkrete Handlung in Bezug auf das Gegenüber dar, diesem von sich das Bild eines bzw. einer integren Bürger*in zu vermitteln. Da es sich bei dieser Eigenschaft von Beschreibungen um ein sehr weites, differenziertes Feld handelt (vgl. Potter 1996: 176), wollen wir uns in der nachfolgenden Tabelle lediglich auf ein paar allgemeine Aspekte konzentrieren (vgl. ebd.: 176ff.).

Tabelle 3

HANDLUNGSORIENTIERTE TECHNIKEN	
TECHNIKEN ZUR CHARAKTERISIERUNG VON EREIGNISSEN, HANDLUNGEN, PERSONEN ETC.	
TECHNIK	**FUNKTION, BESCHREIBUNG & BEISPIEL**
KATEGORISIERUNG UND ONTOLOGISCHE MANIPULATION	
Kategorisierungen in konkreten Situationen	Handlung: 1) Objekte, Personen, Ereignisse, Handlungen werden mit bestimmten Eigenschaften versehen. 2) Es wird eine bestimmte Beziehung zwischen Sprechenden und Zuhörenden etabliert. 3) Die Gesprächssituation selbst wird definiert.
Nominalisierung	Handlung: Handlungen und Prozesse werden so dargestellt, dass Urheber*innen unsichtbar werden. Verantwortungsfragen werden damit umgangen. Bsp.: »Die Tötung der Verdächtigen war…« statt »Die Polizei tötete die Verdächtigen…«
Intentionalisierung	Handlung: Ereignisse, Handlungen, Prozesse werden so dargestellt, als wären sie von einer oder mehrerer Personen intendiert. Bsp.: »Angela Merkels Rede sorgte für Tumulte im Publikum.«

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Ontologische Manipulation (was nicht genannt wird)	Handlung: Fokussierung bestimmter Aspekte eines Phänomens, während andere verdeckt bzw. unbenannt bleiben. Bsp.: »Merkel wirkte während der gesamte Rede Trumps mental abwesend.«
EXTREMISIERUNG UND MINIMISIERUNG	
Extremfall-Formulierungen	Handlung: Zur Stützung eines Arguments werden die Eigenschaften des besprochenen Gegenstands überhöht. Bsp.: »Das zerstörte Auto war brandneu.«
Quantifizierungen	Handlung: Verschiedene Rechenprozeduren können einen Effekt besonders klein oder besonders groß erscheinen lassen. Bsp.: »1,3 Prozent aller Salafisten seien laut Statistik gewaltbereit, das sind fast 100.000 Personen!«
Verharmlosung/Euphemismus	Handlung: Ein (sozial tabuisiertes) Ereignis wird in seiner Erscheinung als wenig problematisch dargestellt. Bsp.: »Der Krieg war im Grunde nur ein kurzer Zwischenfall.«
NORMALISIERUNG UND ABNORMALISIERUNG	
Kontrastierung	Handlung: Eine Handlung etc. wird als abnormal klassifiziert, indem sie einer normalen Handlung etc. gegenüber gestellt wird. Bsp.: »Während die anderen sich entspannten, war Lea jedes Mal extrem nervös.«
3-teilige Liste & allgemeine »list-completers«	Handlung: Eine Aufzählung besteht aus drei Teilen, um eine allgemeine Aussage zu stützen. Bei unvollständigen Aufzählungen werden oft »list-completers« wie »etc.« oder »und so weiter« eingesetzt. Die Generalisierbarkeit der Aussage wird damit unterstützt. Bsp.: »Alle guten Musiker sterben früh: Amy Winehouse, Jim Morrison usw.«
Routinen vs. Ausnahmen	Handlung: Eine Handlung etc. wird als Routine dargestellt, z.B. durch temporale Adverbien, Wiederholungen anzeigende Verben, Pluralisierungen, Beispielangaben für Muster. Bsp.: »Wir haben oft gestritten, wie es üblich ist in gesunden Beziehungen.«

2.3.2.2 Sprachliche Verstrickungen: Topoi, Kollektivsymbole, Metaphern, Mythen, Narrative

Wir wollen nachfolgend und in Ergänzung zu den oben aufgelisteten (jedoch keinesfalls vollständigen) rhetorischen Techniken einige zentrale Analysebegriffe ergänzen, die insbesondere in der diskursanalytischen Forschung Verwendung finden und uns für die angestrebte Analyse hilfreich erscheinen. Da es sich beim Datenmaterial um situierte Alltagsdiskurse handelt, die aufgrund der kontroversen Thematik erhebliche argumentative Anteile haben, wollen wir zunächst den Begriff des *Topos* klären. Topoi wurden bereits in der antiken Rhetorik verwendet als »›Orte‹, an denen Argumente aufgefunden werden können, die eine Rede überzeugend machen« (Wengeler & Ziem

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

2010: 343). Dies schließt plausibel an die vorhergehenden Betrachtungen zur Qualität von Diskursen als »faktische Beschreibungen« an, da auch hier interessiert, wie die Sprechenden ihre Aussagen als plausible, glaubhafte Wirklichkeitsbeschreibungen konstruieren. Mit dem Begriff des Topos wird dabei noch einmal dezidiert auf die inhaltliche Ebene der Interviewaussagen verwiesen. Zudem sollen die Begriffe *Kollektivsymbol*, *Metapher*, *Mythos* und *Narrativ* eine pointierte – für heuristische Zwecke angemessene – Klärung erfahren. Bei ihnen stehen noch einmal stärker die bildhaften Komponenten von Alltagssprache, deren Plausibilitätsanspruch sowie ihr kollektiv-identitätstiftender (bzw. exkludierender) Charakter im Mittelpunkt.

Topos

Im Bereich der deutschsprachigen diskursanalytischen Forschung hat sich insbesondere Wengeler um die theoretische Reflexion und analytische Verwendung des Begriffs *Topos* verdient gemacht. Seine wegweisende Arbeit über die Argumentationsstrukturen und historischen -konjunkturen des Migrationsdiskurses in Deutschland mündete in einer umfassenden Topos-Typologie, die sowohl die zeitliche Persistenz einwanderungskritischer Argumentationsrepertoires aufzeigte als auch die argumentative Heterogenität des gesellschaftlichen Gesamtdiskurses über Einwanderung (vgl. Wengeler 2003). An seinem Verständnis des Topos-Begriffs wollen wir uns hier orientieren. Pointiert beschreibt er diesen als »geeignetes analytisches Instrument, mit dem die ›nur‹ plausiblen, unabhängig von ihrem Wahrheits- und Richtigkeitsgehalt überzeugungskräftigen Argumentationen erfasst werden können« (Wengeler 2006: 15). Dabei geht es ihm nicht um einen Abgleich mit formal-logischen oder ontologischen Begründungen bzw. Wirklichkeitsbeschreibungen, sondern um »das Erkennen der üblichen und verbreiteten Denkweisen in einem Themenfeld, die mit ›Wahrheit‹ oder ›Logik‹ nichts zu tun haben müssen« (Wengeler 2003: 178). Topoi wirken dabei als »Schlussregeln«, die es ermöglichen, einer strittigen Aussage durch ein unstrittiges Argument Plausibilität zu verleihen. Zusammenfassend charakterisiert er Topoi wie folgt (vgl. ebd.: 178ff.):

- als Argumentationsmuster, die auf *Plausibilität und Überzeugungskraft*, jedoch weniger auf einer logischen »Wahrheit« der angeführten Argumente gründen,
- als *Schlussregeln* zwischen einer Aussage (Argument) und einer Schlussfolgerung (Konklusion), durch welche ein *bestimmter Zusammenhang* postuliert wird, z.B. ein normativ-kausaler in der Logik des »Wenn…, dann…«,
- als nicht selten *sprachlich implizite* Argumentationsstrukturen, die durch die Forschenden zunächst interpretativ erschlossen werden müssen,
- als nach *allgemeinen und besonderen Topoi* unterscheidbar. Zu ersteren zählt er Schlussregeln, die inhaltlich unbestimmt sind, also in verschiedenen Themenkontexten vorkommen können (z.B. Referenzen auf Autoritäten, Diskreditierung des Gegners); zu letzterem gehören konkrete, inhaltlich spezifizierte und auf ein Themenfeld beschränkte Schlussregeln (z.B. Weil das Recht auf Asyl besteht, sollten Kriegsflüchtlinge nicht an den Grenzen abgewiesen werden) sowie
- im Sinne eines »kommunikativen Topos« schließlich als Denkmuster, »die bezogen auf ein Thema zum kollektiven Wissensvorrat von Gruppen gehören und aus de-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nen konkrete Argumente kommunikativ ›generiert‹ und eingesetzt werden können« (ebd.: 227).

Zudem handelt es sich bei Topoi um

> »Argumentationsmuster, die nicht immer in gleicher Weise sprachlich materialisiert werden müssen, die aber in vielen Texten als immer wieder ähnlich vorkommende, aber nur interpretativ zu erschließende gleiche, auf Plausibilität zielende Herstellung von Sachverhaltszusammenhängen vorkommen. Als Analysekategorie erlauben Topoi es, auch dort wiederkehrende und für bestimmte Diskurse zentrale sprachliche Wirklichkeitskonstruktionen zu erkennen, wo die sprachliche Realisierung unterschiedlich ausfällt.« (Wengeler & Ziem 2010: 343)

Ein anschauliches Beispiel aus der Typologie Wengelers stellt der »Belastungs-Topos« dar. Dessen Logik funktioniert wie folgt: »Weil eine Person/eine Institution/ein Land mit bestimmten Problemen stark belastet oder überlastet ist – oder weil eine solche Belastung droht, sollten Handlungen ausgeführt werden, die diese Belastung vermindern bzw. verhindern.« (Wengeler 2003: 303) Es handelt sich hier um einen Topos, der aus einer bestimmten Wirklichkeitsdeutung bzw. -wahrnehmung erforderliche Maßnahmen ableitet; dabei wird auf normative Weise von einer Ursache auf eine Folge (Belastung Gegenmaßnahmen) geschlossen bzw. von der befürchteten Folge auf die Verhinderung der Ursache (Überforderung Präventivmaßnahmen).

Fassen wir dieses zusammen, so geht es bei der Identifikation von Topoi in den Alltagsdiskursen der Interviewpartner*innen um das Herausarbeiten von Argumentationsmustern, mit denen bestimmte Meinungen, Handlungen oder Sachverhalte überzeugend *begründet, erklärt oder gerechtfertigt* werden (vgl. Wengeler 2006: 15). Zu berücksichtigen ist, dass Topoi historischen Wandlungsprozessen unterliegen und sozial geteilt werden, weswegen sie in spezifischen Themenzusammenhängen immer wieder auftauchen, allerdings in variierenden sprachlichen Formen. Sie präsentieren sich zudem oftmals implizit, was ein interpretatives Analyseverfahren notwendig macht. Weil Topoi nicht selten in Gestalt von Metaphern – oder sogenannten Kollektivsymbolen als »metaphorische Komplexe« (Link 2008: 125) – in Erscheinung treten (vgl. Wengeler & Ziem 2010: 343), wollen wir uns nachfolgend diesen beiden Analysebegriffen näher zuwenden.

Kollektivsymbole, Metaphern & Mythen

Der Begriff des Kollektivsymbols wurde maßgeblich vom Literaturwissenschaftler und Diskurstheoretiker Jürgen Link geprägt. Mit ihm lässt sich erneut an die Frage anschließen, wie in den Aussagen der Interviewpartner*innen Plausibilität in Bezug auf muslim- bzw. islambezogene Bedeutungsproduktionen hergestellt wird – Margarete Jäger erklärt warum:

> »Die Funktion dieser Symbole liegt nicht nur darin, dass bildhaft und plausibel gesprochen wird. Darüber hinaus können mit Hilfe von Kollektivsymbolen Argumente untermauert werden und diese dadurch als unangreifbar erscheinen, weil die (Schein-)Logik der Symbole keinen oder kaum Widersprüche erlaubt.« (2008: 463)

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

Link zufolge handelt es sich bei Kollektivsymbolen um bildhafte Formen der Kombination, Kopplung und Integration verschiedener Spezialdiskurse – also beispielsweise der Verbindung von Fußball-, Literatur- und Kriegsdiskurs im Satz »Das DFB-Pokalfinale war ein Kampf ›David-gegen-Goliath‹, wobei David über die perfideren Waffen psychologischer Kriegsführung verfügte«. Hier wird ein Diskurselement aus einem Spezialdiskurs auf einen anderen – oder mehrere andere – übertragen, wobei im Mittelpunkt ein »interdiskursives Konzept«, hier die Idee des gewieften Underdogs, steht. Link konkretisiert:

> »Unter Kollektivsymbolik sei also die Gesamtheit der am weitesten verbreiteten Allegorien und Embleme, Vergleiche und metaphorae continuatae, Exempelfälle, anschauliche Modelle und Analogien einer Kultur verstanden.« (2008: 125)

Jäger und Jäger zufolge kann das System der Kollektivsymbolik als ein »wichtiges diskurstragendes und -stützendes Element angesehen werden« (2007: 39). Ihre diskursstabilisierende Funktion erhalten Kollektivsymbole insbesondere über zwei Eigenschaften: Erstens, indem sie sowohl rationales als auch emotional gefärbtes Wissen produzieren, »weil und indem sie komplexe Wirklichkeiten simplifizieren, plausibel machen und damit in spezifischer Weise deuten«. Zweitens, indem sie dieses Wissen innerhalb einer spezifischen gesellschaftlichen Ordnung erzeugen, welche wiederum bestimmte Handlungslogiken und -optionen nahelegt (vgl. ebd.: 39ff.). Während uns der zweite Aspekt klar an die Verkopplung von Ideen und Praxen erinnert, die wir im Rahmen der rassismustheoretischen Vorüberlegungen dieser Arbeit diskutiert haben, lässt sich der erste Aspekt veranschaulichen, indem wir etwas genauer auf die Verkettungsregeln von Kollektivsymbolen schauen. Jäger bezeichnet diese auch als Katachresen oder Bildbrüche, die »Zusammenhänge zwischen Aussagen und Erfahrungsbereichen stiften, Widersprüche überbrücken, Plausibilitäten erzeugen« (2009: 134). Anhand eines Beispiels aus dem Einwanderungsdiskurs erläutern Jäger und Jäger deren Funktionsweise. Im Beispiel wird deutlich, dass die sogenannten »Bildspender«, also Spezialdiskurse, innerhalb eines Aussagekomplexes mehrfach wechseln können, ohne dass inhaltliche oder stilistische Brüche offenbar werden oder Plausibilität verloren geht. Das von ihnen gewählte Medienbeispiel wollen wir in etwas gekürzter Form der Nachvollziehbarkeit halber zitieren.

> »Einer Bevölkerung, die sich vor *Invasion* geschützt fühlt, kann die Verantwortung für das Elend der Welt leichter nahe gebracht werden als einer solchen, die Angst vor einer *Überschwemmung* durch die Notleidenden hat. Es gibt genug zu tun für Ausländerfeindlichkeit, auch wenn man die Fremden nicht mehr ans *Knusperhäuschen* heranlockt, es gibt Größeres zu tun, als ihnen in dessen *Käfig* auf dem *Hinterhof* zu garantieren. […] Nur weil man den chaotischen *Zustrom* durch eine bewusste Fremdenpolitik ersetzen will, verliert man seine vom Linkssein herübergerettete Identität keineswegs…« (FAZ-Artikel vom 17.11.1992, zitiert nach Bade 1994: 107).[85]

85 Die Kursivierungen sind z.T. von Jäger und Jäger übernommen; sie markieren die verschiedenen Kollektivsymbole.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Die Autor*innen Jäger und Jäger konstatieren einen Wechsel von einer Militär- zu einer Flutsymbolik, dann zu einer Haussymbolik, die schließlich erneut in eine Flutsymbolik mündet (vgl. 2007: 45f.). Der integrierende Effekt von Kollektivsymbolen lasse sich daran erkennen, dass sie Widersprüche verdecken, die sich durch die Verschiedenheit der referenzierten Spezialdiskurse ergeben. Zudem erschweren sie alternative bzw. Gegenargumente zur entsprechenden Thematik, da sich die verwendeten Metaphern – Krieg, Flut, Haus – nicht nur auf konkrete Vorgänge beschränken, sondern in ihrer Bildhaftigkeit expandieren können (auch dann, wenn Einwanderungsbewegungen nicht gleich als »Invasion« wahrgenommen werden, können sie doch eine Reihe kleinerer (kultureller) »Scharmützel« verursachen).[86]

Da Link im Rahmen seiner Theorie der Kollektivsymbole von einem »expandierenden metaphorischen Komplex« spricht, wollen wir uns in aller Kürze auch dem Begriff der Metapher sowie – in Anlehnung an Saussures semiologische Grundlagen vom Anfang dieses letzten theoretischen Teilkapitels – dem Begriff des Mythos zuwenden.

Metaphern, vom griechischen *metaphora* = Übertragung abgeleitet, bezeichnen einen uneigentlichen, bildlichen Ausdruck für einen Gegenstand, eine Eigenschaft oder ein Geschehen (vgl. von Wilpert 2001: 513). Sie bestehen

> »aus einem abgekürzten Vergleich, indem ein/e Wort/Wortgruppe […] aus dem eigentlichen Bedeutungszusammenhang auf einen anderen, im entscheidenden Punkt durch Ähnlichkeit oder Analogie vergleichbaren, doch ursprünglich fremden Vorstellungsbereich übertragen wird, doch ohne formale Ausführung des Vergleichs im Nebeneinander der Werte (›so – wie‹) unmittelbar und komplex anstelle desselben tritt« (ebd.).

Folgt man der Ausarbeitung Lakoffs und Johnsons, finden Metaphern keinesfalls nur im Kontext poetischer Sprache oder rhetorischer Gesten Anwendung. Vielmehr durchdringen Metaphern das Alltagsleben und damit nicht nur Sprache, sondern auch Denken und Handeln (vgl. 1998: 11). Innerhalb der Umgangssprache sind sie dabei oft verblasst und unbewusst; nicht selten entstehen sie aus Sprachtabus (vgl. von Wilpert 2001: 513). Indem Metaphern konventionelle Bedeutungen überlagern und neue Bedeutungen schaffen, fungieren sie gleichsam als Filter (vgl. Sarasin 2011: 75): Sie »ermöglichen die

86 Jäger und Jäger fassen nach Link die wesentlichen Eigenschaften von Kollektivsymbolen zusammen (vgl. 2007: 43f.). Wir geben diese hier wieder: 1) sprechen sie von einer »syntagmatischen Expansivität«, also der Fähigkeit von Kollektivsymbolen, weitererzählt zu werden. Es tun sich dabei weitere Symbolfelder auf (bei »Flut«: Welle, Boot, Ufer, Gebiet, Ertrinken etc.). Zudem zeichnen sich Kollektivsymbole aus durch: 2) ihre semantische Sekundarität, das Bezeichnete (»Flut«) wird zu einem Signifikanten für ein anderes Signifikat (»kulturelle Überfremdung«). 3) lassen sich Kollektivsymbole visuell darstellen. 4) Das Verhältnis zwischen nicht symbolischen Signifikanten und symbolischen Signifikaten ist nicht zufällig, sondern motiviert (eine »Flut« bedroht *de facto* das Territorium, auf das sie zusteuert). 5) Kollektivsymbole sind immer mehrdeutig (»Flut« kann auch für (positiv-konnotierte) Zugewinne stehen, etwa in »Geldflut«). 6) Kollektivsymbole erlauben Analogiebeziehungen (z.B. die »Flut« ist im Verhältnis zum Küstengebiet das, was Einwanderung für die Nationalgemeinschaft darstellt). Es müssen allerdings nicht alle Kriterien vorliegen, um von Kollektivsymbolen sprechen zu können.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Wahrnehmung bestimmter Teile der Wirklichkeit und blenden damit andere systematisch aus«. Ein einfaches und einschlägiges Beispiel für eine Metapher ist das Kopftuch, das innerhalb eines assimilationsorientierten Integrationsdiskurses stellvertretend für die Vorstellung von der systematischen Unterdrückung muslimischer Frauen steht.

Der Begriff des *Mythos*, welcher dem der Metapher sehr ähnlich ist, geht auf den französischen Semiotiker Roland Barthes zurück. In *Mythen des Alltags* setzt seine Begriffsdefinition an der Zeichentheorie Saussures an, die zwischen einem Bedeutenden/Bezeichnenden (Signifikant) und einem Bedeuteten/Bezeichneten (Signifikat) unterscheidet. Beides zusammen – deren »assoziative Gesamtheit« (1964: 90) – bildet das Zeichen. Der Mythos baut nun auf dieser Gesamtheit, auf dieser »semiologischen Kette« von Signifikant, Signifikat und Zeichen auf und entwirft auf ihr ein »sekundäres semiologisches System« (ebd.: 92). Was im ersten System das Zeichen (z.B. die sinntragende Verbindung aus dem Wort »L-i-e-b-e« und dem Konzept »Liebe«), wird im zweiten System des Mythos zum alleinigen Signifikanten. Wir wollen dies veranschaulichen und wählen das populäre Beispiel Barthes, auf das etwa auch Hall im Kontext seines Repräsentationsbegriffs verweist (vgl. 2009a). Es handelt sich um das Coverfoto der Zeitschrift *Paris-Match*, auf der ein junger Schwarzer in französischer Uniform einen militärischen Gruß zeigt; sein Blick ist stolz auf die Trikolore gerichtet. Damit ist gleichsam das erste semiologische System beschrieben. An dieses schließt nun das zweite System des Mythos an; dessen Bedeutung beschreibt Barthes wie folgt:

> »dass Frankreich ein großes Imperium ist, dass alle seine Söhne, ohne Unterschied der Hautfarbe, treu unter seiner Fahne dienen und dass es kein besseres Argument gegen die Widersacher eines angeblichen Kolonialismus gibt als den Eifer dieses jungen N* [Änderung d. Verf.], seinen angeblichen Unterdrückern zu dienen« (Barthes 1964: 95).

Im Mythos, ähnlich wie in der Metapher, findet also eine Bedeutungsübertragung statt. Stärker noch als bei ihr wird jedoch im Mythos der Aspekt des doppelten Bedeutungssystems betont. Im Mythos entfaltet sich eine zweite, übergeordnete Bedeutungswelt.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass es sich bei Kollektivsymbolen um sozial geteilte, auf Plausibilität und Widerspruchsfreiheit zielende metaphorische Komplexe handelt, in denen verschiedene Diskurse (vermeintlich) sinnhaft miteinander verbunden werden. Innerhalb von Argumentationen dienen sie der inhaltlichen Glättung und Verabsolutierung der Aussage. Sie tragen zur Simplifizierung von Wirklichkeit bei, indem sie ein mit gesellschaftlichen Ordnungsverhältnissen korrespondierendes Wissen produzieren. Kollektivsymbole bestehen u.a. aus Metaphern. Auch sie stellen Wirklichkeitsdeutungen dar und operieren mit Bedeutungsübertragungen und -neuschaffungen. In Alltagskontexten erfolgt ihre Verwendung oftmals unbewusst. Mythen, schließlich, basieren anders als Metaphern weniger auf impliziten Vergleichen und Analogien als auf der Verschiebung von Signifikaten zu Signifikaten (von einem ersten auf ein zweites Bedeutungssystem) und damit auf der Hervorbringung einer komplexen, übergeordneten Sinnwelt.

Narrative

Wir schließen die ergänzenden Analysebegriffe ab mit einer Bestimmung des Konzeptes *Narrativ*, das wir ebenfalls in der bevorstehenden Untersuchung alltagskommuni-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

kativer Diskurspraxen berücksichtigen wollen. Seine Definition soll erneut lediglich pointiert ausfallen. Da sie heuristischen Zwecken dient, werden wir auf extensive erzähltheoretische Ausführungen verzichten. Die konkrete Bewandtnis des Konzeptes für den vorliegenden Gegenstandsbereich wird spätestens dann klar, wenn Migrationsforscher*innen wie Foroutan auf die existentielle Bedeutung von Narrativen für die Herausbildung nationaler Identitäten hinweisen (vgl. Foroutan 2014). Foroutan definiert Narrative in Anlehnung an Klein und Martinez (2009) als

> »Erzählungen bzw. Erzählstrukturen, die Gemeinschaften betreffen und die über Zeit und Raum eine Reproduktion erfahren. Ihre Funktion liegt in der Konstruktion eines kollektiven Gedächtnisses und somit in der Konstruktion vergangener und gegenwärtiger Wirklichkeit« (Foroutan 2014: 177f.)

Müller-Funk betont den universellen Charakter von Erzählungen – Kulturen sind ihm zufolge von Erzählungen und Erzählpraxen konstituiert (vgl. 2002: 19). Sie sind zentral sowohl »für das individuelle Erinnern« als auch »für die kollektive Befindlichkeit von Gruppen, Regionen, Nationen, für ethnische und geschlechtliche Identität« (ebd.: 17). Erzählungen müssen dabei jedoch keinesfalls zwangsläufig und ausschließlich auf historischen Fakten basieren. So sind etwa nationale Selbsterzählungen stets von imaginativen Elementen bestimmt (vgl. Anderson 2006 [1983]). Mit Verweis auf Hobsbawms Idee von der Erfindung der Tradition betont auch Foroutan den schöpferischen Charakter von Narrativen: Diese können sich in der Gegenwart immer wieder neu erfinden, durch »kontextuelle Neudeutungen, neue Wissensbestände und rückwirkende Traditionalisierung« (2014: 178). Trotz ihrer integralen Wandelbarkeit erheben sie als Wirklichkeitserzählungen einen »faktualen Geltungsanspruch« (Klein & Martinez 2009: 6), d.h. mit ihnen ist der Anspruch verbunden, »dass die dargestellten Ereignisse entweder (a) tatsächlich stattgefunden haben oder dass sie (b) stattfinden sollten oder dass sie (c) stattfinden werden«. Dieser Anspruch überlagert dabei zuweilen die statistisch erfassbare Wirklichkeit, wie etwa im Kontext der Sarrazin-Debatte. Wie Foroutan zeigt, wurde der Erzählung Sarrazins von der Integrationsunfähigkeit/Integrationsunwilligkeit von ›Muslim*innen‹ öffentlich mehr Plausibilität zugeschrieben als den statistischen Daten, die diese umfangreich widerlegten (vgl. Foroutan 2012).

Insgesamt lassen sich Narrative also als Erzählungen verstehen, die auf Gemeinschaften zielen und deren Identität beschreiben, wobei sie auf ein (imaginiertes) Vergangenes verweisen, um in der Gegenwart Bedeutungen (z.B. in Bezug auf gesellschaftlich relevante Prozesse und Dynamiken) zu stiften. Narrative haben oftmals einen reproduktiven Charakter, sind dabei jedoch gleichzeitig einem potentiellen Wandel ausgesetzt – so können sie in neuen zeitlichen bzw. räumlichen Kontexten und unter Verwendung neuen Wissens immer auch modifiziert werden.

2.3.2.3 Ideologisches Dilemma

Nachdem wir nun verschiedene rhetorische Funktionen und Figuren näher betrachtet haben, die keinesfalls nur in poetisch-literarischen Texten oder politischen Reden auftauchen, sondern Bestandteile alltäglicher Kommunikation sind, wollen wir uns abschließend dem Konzept des *ideologischen Dilemmas* zuwenden. Es stellt für die vor-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

liegende Arbeit insofern einen zentralen Analysebegriff dar, als diese sich insbesondere auch mit widersprüchlichen, ambivalenten und impliziten Formen eines kommunikativen Alltagsrassismus beschäftigt. Zudem gibt es Aufschluss darüber, warum weite Teile der Interviewtenaussagen von argumentativem Charakter sind und wir entsprechende Analyseinstrumente und -begriffe benötigen (s.o.), um deren Funktionieren im Kontext kommunikativer Alltagsrassismen entschlüsseln zu können.

Wie lässt sich der Begriff des ideologischen Dilemmas nun fassen? In der Einleitung zu ihrer Arbeit *Ideological Dilemmas – A Social Psychology of Everday Thinking* (1988) machen Billig und Kolleg*innen deutlich, von welchen Theorie- und Forschungsperspektiven sie ihr Begriffsverständnis abgrenzen wollen: Indem sie voraussetzen, dass sich dilemmatische Aspekte sowohl in großen Ideologien als auch im alltäglichen Denken identifizieren lassen, erteilen sie sowohl kognitionspsychologischen Ansätzen als auch strukturalistischen Ideologietheorien eine Abfuhr. Mit ihrem Konzept wollen sie die sozialen Kontexte betonen, in denen Denk- und Kommunikationsprozesse stattfinden. Gleichzeitig denken sie das Individuum als aktiv, produktiv und schöpferisch mit. Folgende Zitate bringen die zwei wesentlichen theoretischen Voraussetzungen ihres Konzeptes auf den Punkt:

> »Ideology is not seen as a complete, unified system of beliefs which tells the individual how to react, feel and think. Instead, ideology, and indeed common sense, are seen to comprise contrary themes. Without contrary themes, individuals could neither puzzle over their social worlds nor experience dilemmas.« (Billig et al. 1988: 2)

> »Individuals are not to be seen as being fully preprogrammed by neatly systematized plans of action, which are awaiting the appropriate triggering stimulus, and which obviate the need for all deliberation. Rather, the contrary themes enable people to discuss and puzzle over their everyday life, and in this respect the rhetorical skills of argument are closely linked to the skills of thinking.« (Ebd.: 3)

An dieser Stelle lässt sich nun bereits sagen, dass es ohne einen gesellschaftlich verfügbaren Fundus an widersprüchlichen Ideen dem Individuum überhaupt unmöglich wäre, in eine argumentative Auseinandersetzung einzusteigen. Wie wir bereits bei Halls Encoding-Decoding-Modell sehen konnten, sind Kommunikationsprozesse nicht nur sozial, d.h. zeitlich und räumlich situiert, sie sind stets auch in gesellschaftliche Deutungskämpfe eingelassen. Mit Billig und Kolleg*innen ließe sich nun sagen, dass, was diese Deutungskämpfe symbolisch versorgt, der dilemmatische Charakter von Ideologien ist. Gäbe es nur ein Ideensystem, gäbe es auch nur eine Les- und Deutungsart, wären Argumentationen für oder gegen eine Denk- oder Handlungsweise überflüssig. Wie kommt der dilemmatische Charakter von Ideologien nun eigentlich zustande? Und wie gehen Individuen im Rahmen ihres alltäglichen Sprechens mit diesen Widersprüchen um?

Um dies zu verstehen, ist es zunächst notwendig, sich drei grundlegende Eigenschaften ideologischer Dilemmata bewusst zu machen: 1) ihre *inhaltliche Variabilität*, die sich aus ihrer zeitlichen und räumlichen Verortung ableitet. Weil sie eng mit wandelbaren kulturellen Normen, Überzeugungen und Wertvorstellungen verflochten sind, sind sie zwangsläufig selbst von heterogenem und dynamischem Charakter (vgl. ebd.:

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

25). Gleichzeitig schließen sie aber auch an vorhergehenden Debatten an, können diese fortsetzen, sie erweitern, ihnen widersprechen. 2) ihre *Übergangs- und Transformationsgeschichte*, die sich aus dem Umstand ergibt, dass ideologische Dilemmata aus einer Passage intellektueller Konzepte in einen Alltagsdiskurs resultieren.[87] Billig et al. gehen mit Verweis auf Moscovicis Theorie Sozialer Repräsentationen davon aus, dass das Alltagsdenken in modernen Gesellschaften von diesen Wissenstransformationen maßgeblich geprägt ist (vgl. ebd.: 26). 3) die *inhaltliche Inkonsistenz* von Ideologien – die Idee also, dass Ideologien immer schon gegensätzliche Themen bzw. theoretische Widersprüche beinhalten. Zwar gehen Billig et al. davon aus, dass jene Dilemmata auch aus der Diskrepanz zwischen den ideologischen Überzeugungen einer Person und ihrem gesellschaftlichen Lebensumfeld entstehen können. Sie betonen jedoch noch mehr den inhärent widersprüchlichen Charakter von Ideologien – bei ihnen konzeptualisiert als formale Ideensysteme – welchen sie am Beispiel des Liberalismus veranschaulichen (vgl. ebd.: 27).

Der Liberalismus und seine Widersprüche

In einer genaueren Betrachtung liberaler Prinzipien, wie sie während der Aufklärung von intellektueller Seite entwickelt und diskutiert wurden, und wie sie innerhalb moderner kapitalistisch-demokratischer Gesellschaften gesetzlich verankert sind, legen Billig et al. die dilemmatischen Aspekte jener großen Weltanschauung exemplarisch frei. Ihre Hauptthese dabei ist, dass individuelle Rechte – so unwidersprochen sie auf den ersten Blick auch erscheinen mögen – »find themselves opposed in modern ideology by counter-values that are just as high-minded« (ebd.: 35). Der Idee der inhaltlichen Inkohärenz von Ideologien folgend, führen sie verschiedene Gründe ins Feld, warum sich Limitierungen bzw. Argumente etwa gegen einen uneingeschränkten Individualismus entwickelt haben. Am Wert der Gleichheit lässt sich dies besonders gut veranschaulichen: In der *Theorie des Liberalismus* seien zwar alle Individuen gleich, in kapitalistischen – und wir fügen hinzu: rassistisch geordneten – Gesellschaften jedoch, werde routinemäßig Ungleichheit produziert: sei es in wirtschaftlicher, politisch-repräsentativer oder kultureller Hinsicht. Die uneingeschränkte Freiheit des bzw. der Einzelnen kann mithin, wenn regulierende Interventionen ausbleiben, zu erheblichen sozialen Diskrepanzen führen. Auch der Wert der »Brüderlichkeit« – abgesehen von seinem offensichtlichen Männlichkeitszentrismus – kann seinen Universalitätsanspruch lediglich in der Theorie entfalten. Exklusionistische Narrative nationaler Identität ebenso wie partikularisierende Rechtspraktiken (zu sehen etwa anhand der Migrationsgesetzgebung oder des Ausländerrechts) tragen in nationalen Gesellschaften zu seiner Unterminierung bei. Nationale Identitäten, so sehr sie auch mit der Idee von Gemeinschaftlichkeit und Solidarität verkoppelt sind, tragen in sich den Widerspruch des Einschließens durch Ausschluss.

87 Billig et al. betonen, dass diese Passage keinesfalls unidirektional ist, dass Intellektuelle ebenso Konzepte und Denkweisen aus dem Alltagsdiskurs entnehmen. Der wissenschaftlich verbrämte ›Rassen‹-Diskurs stellt ein besonders dramatisches Beispiel jener modernen intellektuellen Aktivitäten dar: »it occured when theorists of race claimed to be scientific procedures to confirm widespread notions about racial differences of superiority and inferiority« (1988: 26).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Wie die Autor*innen zeigen können, führt jene inhaltliche Inkonsistenz von Ideologien nun dazu, dass innerhalb des Alltagsdenkens und -sprechens der Leute jene angerufen und reproduziert bzw. neu verhandelt werden. Hiermit ist die Idee des Übergangs- und Transformationscharakters von Ideologien angesprochen. Weil sie sich nicht als geschlossene und widerspruchsfreie Ideensysteme an die Leute vermitteln, sondern – im Gegenteil – konfligierende Standpunkte und Prinzipien zur Verfügung stellen, können entsprechend ambivalente Positionierungen auch in Alltagskontexten beobachtet werden. Am Beispiel des Themas Armut veranschaulichen sie dies (vgl. Billig et al. 1988: 40f.): So sei durch Studien belegt, dass dieselben Personen sowohl dem Wert der Barmherzigkeit (»man muss Mitleid haben«) anhängen, als auch dem Wert der Gerechtigkeit (»zu viel Sozialleistungen sind ungerecht«). Dabei verweisen sie auch auf den Aspekt der Tradierung früherer Werte, d.h. die symbolischen Kontinuitäten ideologischer Dilemmata: »These reactions might be thought to be a modern representation of the age-old dilemma between justice and mercy.« (Ebd.: 41) Im Rahmen der Analyse kommunikativer Alltagsrassismen werden wir uns genauer mit dem widerspruchsvollen Zusammenspiel liberaler Werte und rassistischer Bedeutungsproduktionen beschäftigen.

Bevor wir dieses Kapitel abschließen, soll noch auf einen weiteren wichtigen Aspekt ideologischer Dilemmata hingewiesen werden: Billig et al. zufolge müssen Personen, die sich in ihren Alltagsaussagen dilemmatisch äußern, sich keinesfalls dessen bewusst sein. Im Gegenteil, ideologische Dilemmata können derart implizit wirken, dass sie lediglich in den semantischen Strukturen des Gesagten zum Vorschein kommen (vgl. ebd.) – bzw. von der Forschenden entsprechend herauspräpariert werden müssen. »In this way the currents of ideological history can quietly pass through our own thinking, in a way which ensures that our thinking is not purely our own.« (Ebd.: 42)

Insgesamt schließen wir mit den Ausführungen zum Konzept des ideologischen Dilemmas an unsere theoretischen Vorüberlegungen an, wobei insbesondere Gramscis Begriff des Alltagsbewusstseins, Kalpakas und Räthzels Idee der horizontalen Vergesellschaftung sowie Halls Encoding-Decoding-Modell dieses hier vorbereiteten. Mit dem Konzept des ideologischen Dilemmas wird nun zweierlei möglich: 1) können ambivalente Aussagen der Interviewpartner*innen in ihre ideologischen Sinngehalte aufgeschlüsselt und deren Beziehung zueinander herausgearbeitet werden. 2) werden so die argumentativen Einlassungen der Interviewpartner*innen als Formen sozialer Wirklichkeitsproduktion ernst genommen, ohne ihnen kognitive Dissonanzen oder mentale Überforderungen zu unterstellen. 3) lässt sich die besondere Qualität ambivalenter Äußerungen im Themenfeld Rassismus ermitteln. Mit einem besonders feinen Analyseinstrumentarium wird es uns so möglich sein, insbesondere latente, relativierende und mittelbare Formen der Veranderung als Spezifika eines *kommunikativen Alltagsrassismus* zu identifizieren.

2.3.3 Zusammenfassung

Ziel des dritten Teilkapitel war es, den analytischen Fokus auf die kommunikativen Aspekte von Alltagsrassismus zu schärfen. An die wissenssoziologisch-sozialkonstruktivistischen Überlegungen aus den beiden Vorgängerkapiteln anschließend, näherten

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

wir uns dieser Zielstellung über sprachwissenschaftliche Grundlegungen. Über Saussures Zeichentheorie wurde dabei der entschieden soziale Charakter von Sprache noch einmal betont. Auf Basis seiner Konzepte verstehen wir nicht nur, dass mit jedem Sprechakt aktiv Sinn produziert, wobei auf kollektiv geteilte Deutungsressourcen zurückgegriffen wird. Aus zeichentheoretischer Perspektive wird zudem klar, dass auch die Begriffe, Bezeichnungen und Formulierungen auf kulturellen Konventionen basieren. Durch die Benutzung von Sprache erschaffen wir die uns umgebende soziale Welt, nicht, indem wir ihre Objekte erfinden (diese existieren auch außerhalb lebensweltlicher Sinnstiftungen), sondern indem wir ihnen Bedeutung geben. Diese Bedeutungen sind kulturell konventionalisiert, weil sie nicht erst im Kommunikationsakt erschaffen werden, sondern diesen regelhaft einrahmen. Alltagskommunikation basiert daher trotz ihres episodenhaften Charakters auf Aktualisierungen diskursiver Tiefenstrukturen, wie sie u.a. in den Konzepten Narrativ, Topos, Kollektivsymbol zum Ausdruck kommen. So lassen sich innerhalb eines Gesprächs versprengte rassistische Andeutungen dennoch als Reproduktion eines antimuslimischen Bedrohungsnarrativs rekonstruieren.

Rassistische Wissensbestände funktionieren auf eben diese Weise: Sie werden im täglichen Sprechen angewendet, tradiert und so gesellschaftlich verankert. Sie werden dabei auch immer wieder aktiv reproduziert. Gerade implizite Rassismen schützen sich vor etwaigen problematisierenden Reflexionen, indem ihre verandernden und exkludierenden Vorannahmen unausgesprochen bleiben. Rassismen sind in Alltagskontexten gerade deswegen so stabil und widerstandsfähig, weil sie nicht als geschlossene Lehren, sondern als plausible Erkenntnis daherkommen. Die potentielle Widerständigkeit gegenüber rassistischen Deutungsressourcen wird dabei jedoch nicht aufgehoben. Im Kapitel über »Rassismus als Diskurs« konnten wir noch einmal sehen, dass das Individuum von gesellschaftlichen Diskursen keinesfalls determiniert wird, sondern diese, ähnlich wie es Saussure bei der Sprache denkt, im konkreten Kommunikationsakt erst hervorbringt. Dies gilt auch für dominante Mediendiskurse, die im Sinne von Halls Encoding-Decoding-Modell erst lebensweltlich angeeignet und »gelesen« werden müssen. Dabei sind – was uns zusätzlich auch das Konzept des ideologischen Dilemmas zeigte – auch ambivalente Positionierungen möglich. Abschließend und als zusätzliche Vorbereitung der Untersuchung haben wir die verschiedenen rhetorischen Techniken rassistischer Sprache genauer betrachtet und um zentrale Analysebegriffe aus dem Bereich diskursanalytischer Forschung ergänzt. Für eine ausführliche Analyse des Interviewmaterials sind damit alle einschlägigen und notwendigen theoretischen Vorüberlegungen getroffen.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

3 Methode

Die vorliegende Arbeit widmet sich der Frage, wie ein antimuslimisch-rassistisches Wissen, welches ›weißen‹, nichtmuslimischen Personen in modernen, postmigrantischen Gesellschaften ideologisch zur Verfügung steht, in subjektive Diskurspraxen der alltäglichen Lebenswelt übersetzt – und dort, im Rahmen alltäglicher Kommunikation, reproduziert, modifiziert oder in Frage gestellt wird. Ausgehend von diesem Erkenntnisinteresse ist eine Analyseperspektive erforderlich, die den subjektiven Gestaltungsspielraum des Individuums im Kontext diskursiver sowie institutionell verankerter Wissensumwelten ernst nimmt und entsprechend auszuloten versucht. Wie in den theoretischen Kapiteln konzeptuell vorbereitet, ist zu diesem Zweck eine mikrosoziologische Ausrichtung rassismustheoretischer Modelle notwendig, die eigentlich eher gesellschaftliche Strukturen, Verhältnisse und Diskurse fokussieren. Da ihr wesentlicher Vorteil – etwa gegenüber subjekt- und gruppenorientierten Ansätzen der sozialpsychologischen Einstellungsforschung – darin besteht, rassistische bzw. rassismusaffine Aussagekomplexe in ihrer Wechselbeziehung mit hegemonialen Vorstellungs-, Deutungs- und Kommunikationsweisen über ›Muslim*innen‹ zu betrachten, sollen sie hier dennoch Verwendung finden. Die Analysierbarkeit subjektiver Diskurspraxen wird vor diesem Hintergrund durch eine konzeptionelle Verbindung rassismustheoretischer mit wissenssoziologischen sowie diskursanalytischen Überlegungen gewährleistet (vgl. Kap. 2.2 und 2.3). Durch diese geraten nicht nur die lebensweltlichen Interpretations- und Aneignungsleistungen der Einzelnen in den Blick. Es ist zudem möglich, gesellschaftlich verankerte rassistische Wissensbestände von individuellen Diskurspraxen zu differenzieren – und mithin pauschale Annahmen über die (vermeintliche) Alternativlosigkeit rassistischer Wahrnehmungsweisen zu vermeiden. Mit einem wissenssoziologisch ausgerichteten Analysefokus werden zudem auch alltagssprachliche Widerständigkeiten analysierbar, d.h. Argumentations- und Interpretationsmuster, die sich quer oder konträr zu antimuslimisch-rassistischen Deutungsressourcen positionieren. Damit wird letztlich auch eine Analyseperspektive auf mögliche antirassistische Transformationsimpulse eröffnet.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

3.1 Sampling und Datenerhebung

3.1.1 Bestimmung des Samples

Ausgehend vom Interesse der Autorin an 1) *diskursiven Formen eines kommunikativen Alltagsrassismus* und 2) deren Realisierung im *modernen bürgerlichen Bildungsmilieu postmigrantischer Gesellschaften*, der sogenannten »gesellschaftlichen Mitte«, galt es zunächst, ein geeignetes Erhebungs- und Auswahlverfahren zu bestimmen. Der milieuspezifische Zuschnitt der Arbeit ergibt sich dabei aus drei zentralen Überlegungen: Erstens aus dem – theoretisch gut begründeten – Plädoyer rassismuskritischer Arbeiten gegen eine soziodemographische Marginalisierung des Phänomens Rassismus wie sie sich etwa in der Synonymisierung von Rassismus und Rechtsextremismus oder der Pathologisierung individueller rassistischer Äußerungsformen beobachten lässt (vgl. u.a. Terkessidis 1998; Mecheril & Scherschel 2009). Zweitens schließt sie an aktuelle Forschungsunternehmungen an, in denen die gesellschaftliche Wahrnehmung ›muslimischer‹ bzw. migrantischer Personen durch bildungsaffine, sozial gefestigte Bevölkerungsgruppen analysiert wird (u.a. Heitmeyer 2015; Decker, Kiess & Brähler 2010; Zick & Küpper 2006). Da jene ganz überwiegend standardisierte Erhebungs- und Auswertungsverfahren benutzen, die über die individuellen Sinnsetzungen und konkreten alltagsweltlichen Diskurspraxen nur bedingt Auskunft geben und zudem bisweilen auch selbst gesellschaftlich verbreitete Vorstellungen von ›Fremdheit‹ und Zugehörigkeit voraussetzen bzw. reproduzieren (vgl. Leiprecht 2001: 78), wird hier – mit der Zielsetzung, eine gewinnbringende Ergänzung zu diesen Forschungen zu liefern – ein rekonstruktiver, diskurskritischer Interpretationsansatz gewählt. Drittens leitet sich der Fokus auf die alltagsdiskursive Aushandlung rassistischer Wissensbestände durch Vertreter*innen der gebildeten, gesellschaftlichen Mitte aus den gesellschaftspolitischen Entwicklungen der letzten Jahre ab. Neben der Konsolidierung rechtspopulistischer Akteur*innen im bundesdeutschen sowie US-amerikanischen Politspektrum, der öffentlichen Enttabuisierung offen-rassistischer Argumentationslinien und deren zunehmender Salonfähigkeit seit Thilo Sarrazins Buchveröffentlichung (vgl. von Lucke 2010) sowie der diskursethischen Enthemmung und Polarisierung der öffentlichen Debatte in Sozialen Medien, haben sich die Grenzen rassistischer Sagbarkeiten immer weiter in Richtung der gesellschaftlichen Mitte verschoben. Gleichzeitig belegen aktuelle, international vergleichende Studien zum Antisemitismus (vgl. FRA 2018)[1] sowie zum Alltagsrassismus gegenüber ›Ausländer*innen‹ (vgl. Leiprecht 2001; Jäger 1996; Attia 2009a; Essed 1990, 1991; Wetherell & Potter 1992), dass rassistische Denk- und Redeweisen auch in Milieus jenseits eines radikalen Rechten Rands verbreitet sind. Aus den genannten

1 Die Studie *Experiences and Perceptions of Antisemitism* der EU-Agentur für Grundrechte FRA (European Union Agency for Fundamental Rights) ermittelte in einer repräsentativen Umfrage Antisemitismuserfahrungen unter Personen jüdischen Glaubens aus 12 europäischen Ländern. In einer Frage zu den Täter*innengruppen wurde in Bezug auf Deutschland ermittelt, dass neben »Personen mit einer extremen muslimischen Sichtweise« (41 %) und »Personen mit einer rechtsextremen Sichtweise« (20 %) insgesamt 20 % der Betroffenen die Täter im persönlichen Berufsumfeld ausmachten, 19 % im eigenen Bekannten- und Freundeskreis sowie 16 % unter »Personen mit einer linksextremen Sichtweise« (vgl. 2018: 54).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Gründen wendet sich die vorliegende Arbeit den subjektiven Diskurspraxen jener Vertreter*innen der gesellschaftlichen Mitte im Kontext antimuslimisch-rassistischer Wissensumwelten zu.

Auswahl der Fälle

Die Auswahl der Interviewpartner*innen erfolgte mittels dreier Samplingverfahren der qualitativen Sozialforschung, die zu verschiedenen Zeitpunkten des Forschungsprozesses zum Einsatz kamen: dem Sampling nach vorab festgelegten Kriterien, dem Theoretical Sampling, angelehnt an die Grounded-Theorie-Methodologie, sowie dem – eher forschungspragmatisch begründeten – Sampling nach dem Schneeballprinzip. Dem Interesse an diskursiven Formen von Alltagsrassismus (subjektiven Diskurspraxen) ist es geschuldet, dass die die Fallauswahl konstituierende *Samplingeinheit* (= die Interviewperson) mit der *Beobachtungseinheit* (= Deutungssequenz) nicht identisch ist (vgl. Przyborski & Wohlrab-Sahr 2008: 176). Die Datenauswertung stellt mithin nicht das Subjekt als interessierenden »Typus« ins Zentrum der Aufmerksamkeit, sondern die von ihm realisierten Diskurspraxen, die sich – so ein erstes Ergebnis der Analyse – unter verschiedenen theoretisch hergeleiteten *Aneignungsmodi* subsummieren lassen. Wir wollen zunächst den Samplingprozess beschreiben.

Sampling nach vorab festgelegten Kriterien

Der Fokus der Arbeit auf das bürgerliche Bildungsmilieu moderner, postmigrantischer Gesellschaften legte im Vorfeld der Fallauswahl bereits einige erste Auswahlkriterien fest. Dazu gehören der *äußere* nationale Lebenskontext, aus dem die Interviewpartner*innen stammen bzw. dessen Staatsangehörigkeit sie zum Zeitpunkt des Interviews innehatten sowie der *innere* wohnräumliche Lebenskontext, der das urbane bzw. suburbane Wohn- und alltägliche Interaktionsumfeld der Interviewten bezeichnet. Ein drittes vorab fixiertes Kriterium, ist die Zugehörigkeit zur gesellschaftlichen Mitte, die über die Faktoren Bildungsabschluss und Berufstätigkeit der interessierenden Untersuchungsgruppe ermittelt wurde.

Im Hinblick auf den ersten Auswahlpunkt, den *äußeren Lebenskontext*, wurde sich bereits sehr früh im Forschungsprozess für die Länder Deutschland und die USA entschieden, was aus einer Kombination mehrerer relevanter Merkmale resultierte. Zu diesen gehört die Tatsache, dass beide Länder zu den führenden Wirtschaftsnationen des sogenannten Globalen Nordens[2] gehören (vgl. IWF 2017), auf eine Geschichte imperia-

2 Die Einteilung der Weltgemeinschaft in einen »Globalen Norden« und einen »Globalen Süden« stellt Erikson zufolge eine verhältnismäßig neue Klassifikation dar, die ältere Binärkonzepte wie jenes der Industrialisierungs- vs. Entwicklungsländer sowie »die Idee der drei Welten« abgelöst habe. Um die hierarchisierenden Implikationen nicht erneut aufzugreifen, plädiert er für eine kapitalismuskritische Verwendung jener neuen Begriffsdefinition: »While the countries of the Global North not only have stable states but also a strong public sector, the Global South is, to a far greater extent, subject to the forces of global neoliberalism, rather than enacting the very same forces. […] The post-Cold War world is not mainly divided into societies that follow different political ideologies such as socialism or liberalism, but by degrees of benefits in a globalized neoliberal capitalist economy.« Ein »methodologischer Nationalismus« sowie das Unvermögen, globale Diversitäten einzufangen, hafte jedoch auch dieser neuen Klassifikation an (vgl. Erikson 2015: o. S.). Für eine

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ler bzw. kolonialer Eroberungen[3] zurückblicken (vgl. Said 1994; Zimmerer 2012; Conrad 2016; Speitkamp 2014) sowie in verschiedenen Gesellschaftsbereichen von diskriminierenden[4] Strukturen sowie verbreiteten rassistischen Wahrnehmungsmustern geprägt sind, von denen nicht zuletzt auch ›Muslim*innen‹ als *rassifizierte Andere* betroffen sind (vgl. Kap. 2.1.3). Diese besondere Gemengelage aus wirtschaftlichen, historischen und gesellschaftlichen Faktoren stellt aus rassismustheoretischer Perspektive einen geeigneten Ausgangspunkt dar, um nach zeitgenössischen Formen des ›weißen‹ ›westlichen‹ Blickes auf muslimisch markierte Personen sowie deren Religion zu fragen.

Unter dem zweiten Auswahlpunkt, dem *inneren Lebenskontext* der Interviewten, wurde sich für die Metropolregionen Rhein-Ruhr (NRW) sowie Chicagoland (Illinois) entschieden. Bevor wir die Auswahl jener Orte begründen, wollen wir zunächst das zugrundeliegende Interesse an der Großstadt an sich und deren suburbanes Umfeld erläutern. Diese Festlegung leitet sich aus zwei theoretischen Begründungssträngen ab und wird durch bereits vorliegende Forschungserkenntnisse zur Ausprägung rassistischer Wahrnehmungsmuster im Stadt-Land-Vergleich gestützt. Den Schnittpunkt dieser Überlegungen bildet die soziale Variable des *postmigrantischen Kontaktes*, welche hier nicht im Sinne einer Begegnung von Repräsentant*innen verschiedener homogener Kulturräume verstanden wird, sondern als Interaktionen zwischen Personen mit dynamischen, einander überlagernden, historisch gewordenen sowie situativ ausgehandelten Identitätsbezügen (die letztlich immer auch erst in der Kontaktsituation selbst *sich* bzw. *einander* als kulturell geprägte Subjekte erkennen oder – in rassistischer Logik – den ›Anderen‹ als Objekt kultureller Prägungen definieren). Da moderne Großstädte sich zunächst im Zuge der Industrialisierung zu Fluchtpunkten von Binnenmigration entwickelten (bzw. sich so überhaupt erst als große Städte konsolidierten), später – nicht zuletzt durch globalpolitische Entwicklungen wie der Dekolonialisierung sowie aufgrund von humanitären Krisen, politischen Konflikten und Kriegen – zu Zielen auch transnationaler Wanderungsbewegungen wurden, sind es heute eben jene modernen Metropolen, die Menschen mit verschiedenen kulturellen, religiösen, nationalen sowie sozialen Identitätsbezügen beherbergen. Das sich daraus ergebende *Potential zum Kontakt* zwischen Personen mit unterschiedlichen lebensweltlichen Priorisierungen und Verortungen ist für die vorliegende Untersuchung von herausragendem Interesse.

Verortung der Untersuchungsländer aus einer globalökonomischen Perspektive soll sie hier dennoch Verwendung finden.

3 Auch wenn Deutschland – und ähnliches gilt für die USA – im Vergleich zu Großbritannien, Frankreich und Spanien nicht zu den größten Kolonialmächten zählt, gilt es Castro Varela und Dhawan zufolge doch zu berücksichtigen, dass »die Alltagswelt und Imaginationen auch der Länder, die nicht als (große) Kolonialmächte gelten, […] tief geprägt [sind] von der kolonialistischen Begegnung. So gehören nicht nur Produkte wie Kartoffeln, Zucker und Kaffee zur alltäglichen Nahrung, sondern auch rassistische Bilderwelten« (2015: 21).

4 Eine eng am hier verwendeten Rassismusbegriff angelehnte Definition von Diskriminierung liefert Attia (2013: 6): Ihr zufolge sollte »nur dann von Diskriminierung die Rede [sein], wenn eine Differenzierung in einem sozialen, kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Kontext getroffen wird, der von Macht durchzogen ist in einer Weise, die Personen entlang dieses spezifischen Unterscheidungsmerkmals benachteiligt«.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Dieses leitet sich wiederum aus theoretischen Vorüberlegungen ab, den beiden oben genannten Begründungssträngen. Zu diesen zählen einerseits die Lebenswelttheorie Schütz', der zufolge Individuen sowohl durch sozialisatorische Transferprozesse als auch durch persönlich-biographische Erfahrungen »Wissensvorräte« ausbilden, welche sie im Rahmen ihrer alltäglichen Sinnproduktionen und -setzungen als bedeutungsstiftende Hintergrundfolie anwenden (vgl. Kap. 2.2.1.1). Von Menschen mit regelmäßigen postmigrantischen Kontakterfahrungen im Rahmen ihres inneren (sub)urbanen Lebenskontextes kann mit Bezug auf die Lebenswelttheorie mithin vermutet werden, dass sich diese Kontakte auf ihre alltäglichen Wahrnehmungsmuster auswirken. Gehen wir mit gängigen Rassismustheorien davon aus, dass sich in modernen Gesellschaften wie Deutschland und den USA antimuslimische Wissensbestände hegemonial verankert haben und damit allgemein verfügbar sind, so wäre eine der auswahlleitenden Thesen, dass postmigrantische Kontakterfahrungen in (sub)urbanen Settings dazu beitragen können, derlei tradierte Wissensformationen zu unterlaufen, d.h. durch persönliche Erfahrungskonstellationen auszudifferenzieren und ggf. zu ersetzen.

Weitergeführt und analytisch untergliedert wird diese Annahme von einem zweiten Strang theoretischer Vorüberlegungen, die sich aus dem sozialpsychologischen Konzept der Kontakthypothese ergeben. Allport (1958) und – in dessen Weiterführung – Pettigrew (1998) konnten nachweisen, dass es nicht irgendeine Form des Kontaktes ist, der stereotype Denk- und Wahrnehmungsmuster abbauen bzw. diesen vorbeugen hilft, sondern dass dieser spezifische Qualitäten aufweisen müsse, nämlich u.a. eine gewisse zeitliche Nachhaltigkeit sowie kooperative Ausrichtung. Flüchtige Kontakte könnten hingegen stereotype Perzeptionsweisen zusätzlich stabilisieren (vgl. Allport 1958: 252). Empirisch gestützt werden diese theoretischen Betrachtungen von repräsentativen Studien zur gesellschaftlichen Wahrnehmung von ›Muslim*innen‹ bzw. Migrant*innen, in denen signifikante Unterschiede in den Perzeptionsweisen zwischen (eher) städtischen und (eher) ländlich situierten Bevölkerungen gemessen werden konnten. Erklärt wurden diese Differenzen u.a. durch fehlende Gelegenheitsstrukturen für postmigrantische Kontakte außerhalb von Großstädten (vgl. Hafez & Schmidt 2015: 53f.; zur Minderung von stereotypen Einstellungen durch regelmäßigen Kontakt siehe auch Foroutan et al. 2014: 8).

Trotzdem die vorliegende Arbeit sich weniger in der Tradition kognitions- bzw. sozialpsychologischer Forschungen sieht, kann die Kontakthypothese durchaus fruchtbare Impulse für die Auswertung der Daten liefern. Eine entsprechende *Fokusfrage* wäre, wie Personen mit postmigrantischen Kontakterfahrungen – sowohl flüchtigen als auch nachhaltigen – diese lebensweltlich einordnen und bewerten und wie diese persönlichen Primärerfahrungen mit *Bedeutungsproduktionen* über ›Muslim*innen‹ verbunden werden. Lassen sich in Bezug auf nachhaltige, positiv-eingedeutete Kontakte ggf. widerständige Diskurspraxen ausmachen? Inwiefern werden in der Rekonstruktion flüchtiger Erfahrungen hingegen antimuslimische Deutungsangebote aktualisiert?

Ein drittes, im Vorfeld festgelegtes Auswahlkriterium setzt sich zusammen aus dem formalen Bildungsniveau sowie der Art der Berufstätigkeit der Interviewpartner*innen, über das die Zugehörigkeit zur *gesellschaftlichen Mitte* heuristisch sichergestellt wird. Die Suche nach einer Definition des, auch in der Medien- und Alltagskommunikation gern verwendeten und nicht selten verwaschenen, Mitte-Begriffs macht schnell

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

deutlich, dass die Forschungsliteratur kein einheitliches Konzept anbietet (vgl. Decker 2010a: 41; Mau 2015: 128). Während es »pragmatische« und eher enge Definitionen gibt, die sich etwa an der Lage des Haushaltseinkommens orientieren (gewöhnlich zwischen 70–150 % des Medianeinkommens), berücksichtigen soziologisch ausgerichtete Definitionen insbesondere Bildungs- und Berufsmerkmale (vgl. Burzan, Kohrs & Küsters 2014: 14). Zu diesen gehört auch der Mitte-Begriff der Autor*innen Müller und Werding (vgl. 2007: 26), die drei Zugehörigkeitskriterien festlegen: Erstens verfügen Angehörige der gesellschaftlichen Mitte mindesten über einen Realschulabschluss oder eine abgeschlossene Berufsausbildung (= mittlere bis höhere berufliche Qualifikation), sie arbeiten zweitens als Angestellte (oft in leitender Position), Beamt*innen, Freiberufler*innen oder Selbstständige und üben drittens eine Tätigkeit aus, die im Dienstleistungssektor angesiedelt ist. Da gerade die Variable *Bildung* die »Voraussetzung für den Zugang zur Mitte« darstellt (Werding 2008: 58), wurde sich im Samplingprozess insbesondere auf dieses Merkmal konzentriert. Das festgelegte Bildungsniveau wurde zudem auf das Einschlusskriterium *angestrebter bzw. erworbener Hochschulabschluss* erweitert.

Neben der eher pragmatischen Überlegung, dass sich ein Studienabschluss eher für die Auswahl der Interviewpersonen in den USA eignet, wo es keine reglementierten schulischen bzw. dualen Berufsausbildungen gibt, gibt es noch ein zweites – inhaltliches – Argument. So schien eine Fokussierung auf ein höheres Bildungsniveau v.a. deswegen sinnvoll, da in der aktuellen Diskussion über die gesellschaftliche Verbreitung antimuslimischer Perzeptionsmuster insbesondere die »bürgerliche« bzw. gebildete Mitte wiederholt im Fokus steht (u.a. Heitmeyer 2015; Decker, Kiess & Brähler 2010; Zick & Küpper 2006). Dabei sorgt insbesondere der Faktor Bildung dafür, dass Mitte-Vertreter*innen wiederholt stabile liberale Wertvorstellungen sowie humanistische Grundüberzeugungen attestiert werden – Merkmale, die nach neuesten Erkenntnissen jedoch nur bedingt vor rassistischen Denk- oder Perzeptionsmustern schützen (vgl. Zick, Hövermann & Krause 2015; vgl. Hafez & Schmidt 2015: 59f). Studien wie die FES-Langzeitstudie zu rechtsextremen Einstellungen in der Mitte der Gesellschaft belegen seit Jahren, dass auch Personen mit höherer formaler Bildung vor ›Ausländerfeindlichkeit‹ nicht gefeit sind (vgl. Decker, Kiess & Brähler 2010: 82).[5] Hierin scheint sich eine zentrale Argumentationslinie der Rassismusforschung zu bestätigen, die Rassismus nicht als gesellschaftliches Randphänomen der sozial bzw. politisch Deprivierten betrachtet, sondern als innerhalb moderner Gesellschaften produktive und funktionale Form »sozialer Erkenntnis« (Terkessidis 1998: 59). Die vorliegende Arbeit schließt an diese Argumentationslinie an, indem eine weitere *Fokusfrage* auf die alltagskommunikative Vereinbarkeit von liberalen Wertvorstellungen und diskursiven Rassifizierungen von ›Muslim*innen‹ abzielt: Inwiefern lassen sich im Datenmaterial Diskurspraxen identifizieren, die differenziert-liberale mit pauschal-rassistischen Positionierungen integrieren und diese so gleichzeitig (und scheinbar widerspruchsfrei) sagbar machen?

5 So zeigen die Studienergebnisse, dass immerhin noch knapp 14 % der Befragten mit Abitur sowie – in der Vorgängerstudie von 2006 – 12,3 % der Befragten mit einem Studienabschluss ›ausländerfeindlichen‹ Aussagen wie etwa »Die Bundesrepublik ist durch die vielen Ausländer in einem gefährlichen Maß überfremdet« zustimmen (vgl. Decker, Kiess & Brähler 2010: 82; Decker 2010b: 25).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Auf Basis dieser drei vorab festgelegten Kriterien erfolgte im Raum der Metropolregion Rhein-Ruhr die erste Rekrutierungsphase im Januar 2014. Praktisch umgesetzt wurde diese mithilfe eines standardisierten Online-Fragebogens, der sowohl über die beruflichen Netzwerke der Autorin als auch auf Online-Foren mit Lokalbezug zur Metropolregion gestreut und veröffentlicht wurde (z.B. dem Teilforum »Leserinnen aus NRW« des Frauenforums http://www.gofeminin.de). Neben den interessierenden Auswahlkriterien Wohnort und Bildungsniveau enthielt der Fragebogen auch einige Frage-Items zur Religion des Islams[6] sowie zur Bereitschaft der Befragten zur Teilnahme an einem persönlichen Gespräch (leitfadengestütztes Interview) – dem eigentlichen Erhebungsinstrument dieses Studie. Über diese Bereitschaftsfrage war es möglich, potentielle Interviewpersonen zu identifizieren und für einen Termin zu kontaktieren. Mithilfe dieses Rekrutierungsverfahrens konnten im Rahmen der ersten Auswahlphase im Frühjahr 2014 insgesamt sechs Interviewpartner*innen für ein Interview gewonnen werden. Diese lieferten die Datenbasis für erste empirische Analyseschritte, an die sich weitere Auswahlphasen anschlossen. Diese waren auf die Erschließung einer möglichst breiten Varianz von Fällen innerhalb der relevanten Auswahlgruppe ausgerichtet und somit am Verfahren des Theoretical Samplings orientiert. Bevor dieses genauer erläutert wird, gilt es nachfolgend zunächst die Analyse- und Vergleichsperspektive genauer zu erläutern, die sich aus der Berücksichtigung zweier Metropolregionen ergibt, die in verschiedenen nationalen Kontexten verortet sind.

Vergleichsperspektiven: International oder Transnational?

So leitet sich ein weiterer Begründungszusammenhang für die Konzentration auf Metropolregionen aus methodologischen Überlegungen transnationaler bzw. -kultureller Forschungsunternehmungen ab, die auf komparativen Perspektiven aufbauen. Laut Hepp wird dabei in der Kommunikations- und Medienwissenschaft überwiegend eine interkulturelle bzw. internationale Komparatistik angewandt, in der Vergleiche zwischen verschiedenen »territorial gefassten Kulturen bzw. territorial gefassten Systemen« angestellt werden (2011: 17f.).[7] Er verweist auf Esser und Pfetsch, die in ihrer Einleitung zur Vergleichenden Politischen Kommunikationsforschung erläutern, dass in ihrem Forschungsfeld gewöhnlicherweise politische Systeme in Form von Nationalstaaten, regionalen Einheiten, politischen Subsystemen oder Teilen dieser Subsysteme (also etwa auch »local areas of communication«) verglichen werden (vgl. 2004: 7). Auch wenn die Autor*innen darauf hinweisen, dass sie im Verständnis ihres Forschungsfeldes – eben, weil in ihm immer auch kulturelle Phänomene verglichen werden – keinesfalls von einer Kongruenz zwischen Nationen und Kulturen ausgehen, scheint es für

6 Diese dienten dem Zweck, den Befragten einen Einblick in das Themenspektrum des Interviews zu geben, sollten sich diese dazu bereit erklären. Einige der Fragen wurden im Gespräch noch einmal aufgegriffen mit dem Ziel, den Interviewpartner*innen Gelegenheit zur ausführlichen Erörterung einzuräumen. Da die islambezogenen Frage-Items lediglich zur Information, jedoch nicht zur Erhebung etwa von Einstellungslagen angelegt waren, wurde auf deren Auswertung verzichtet.

7 In der empirischen sowie theoretischen Analyse transnationaler Vergesellschaftungsprozesse wird eine derartige Perspektive – also die Gleichsetzung von Gesellschaft und Land bzw. Nationalstaat – auch als »methodologischer Nationalismus« bezeichnet (vgl. Diefenbach & Eifler 2013: 233).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

das Forschungsvorhaben dieser Arbeit sinnvoll, sich eher einer trans- statt einer international bzw. -kulturell ausgerichteten Perspektive zuzuwenden. Dabei orientieren wir uns am Begriff der *Transkulturalität*, welcher auf den Umstand verweist,

> »dass heutige kulturelle Formen wie Lebensstile über verschiedene ›alte‹, ›territoriale‹ Kulturen hinweg bestehen und entsprechend jenseits der klassischen Kulturverfassung zu beschreiben sind. Transkulturalität bezeichnet damit eine Perspektive in der Kommunikations- und Medienwissenschaft, bei der Prozesse von Kommunikation quer zu ›alten‹ bzw. ›territorialen‹ Kulturen wie Nationalkulturen untersucht werden« (Hepp 2010: 280).

Mit ihrem Interesse an alltagsrassistischen Diskurspraxen widmet sich die vorliegende Arbeit einem Untersuchungsgegenstand, der einem Verständnis von territorial verankerten Nationalkulturen ebenfalls entgegensteht. Dieses lässt sich nicht nur mit dem rassismustheoretischen Zuschnitt der Untersuchung begründen, sondern auch mit der empirischen Realität der hier betrachteten Kommunikationsprozesse. So zeigt die Analyse, dass die Interviewpartner*innen in ihren Bedeutungsproduktionen auf Erfahrungsressourcen rekurrieren, die sowohl ihre nationalen als auch ihre (sub)urbanen Lebenskontexte transzendieren (betrachtet werden etwa medienvermittelte Erfahrungsressourcen sowie solche, die zwar persönlich erworben wurden, jedoch jenseits des heimischen Wohn- und Interaktionsumfeldes, etwa im Urlaub oder während eines Kriegseinsatzes). Mit der Zielstellung der Arbeit, möglichst vielfältige Positionierungen des ›weißen‹, ›westlichen‹ Blickes herauszuarbeiten, ist ein weiterer Grund dafür gegeben, nicht nationale Unterschiede zwischen Deutschland und den USA herauszuarbeiten, sondern Partikularitäten und Gemeinsamkeiten nationen*übergreifend* zu explorieren.

Theoretical Sampling & Snowball-Verfahren

Neben den im Vorfeld festgelegten Kriterien des äußeren und inneren Lebenskontextes sowie der Mitte-Zugehörigkeit kamen im Verlauf des Forschungsprozesses weitere Samplingverfahren zum Einsatz. Während sich das Theoretical Sampling aus analytischen Erwägungen ableitete, die auf Grundlage bereits ausgewerteter Falldaten getroffen wurden, folgte die Rekrutierung der Interviewpartner*innen mittels Schneeballsystem einer eher forschungspragmatischen Motivation. Das den Forschungsarbeiten von Glaser und Strauss (Glaser 1965; Glaser & Strauss 2010; Strauss 1994) ursprünglich entstammende und später weiterentwickelte (u.a. durch Strauss & Corbin 1996) Verfahren des Theoretical Sampling setzt bei der Kernidee an, dass die Fallauswahl nicht schon vor Beginn der Datenanalyse feststeht, sondern erst im Laufe des Auswertungsprozesses anhand von »theoretischen Gesichtspunkten« festgelegt wird (vgl. Przyborski & Wohlrab-Sahr 2008: 177). Dabei sieht die Grounded-Theorie-Methodologie einen

> »auf die Generierung von Theorie zielenden Prozess der Datenerhebung [vor], währenddessen der Forscher seine Daten parallel erhebt, kodiert und analysiert sowie darüber entscheidet, welche Daten als nächstes erhoben werden sollen und wo sie zu finden sind« (Glaser & Strauss 2010: 61).

Für die vorliegende Arbeit, in der es weniger um die Entwicklung einer Theorie lebensweltlicher Wahrnehmungsprozesse geht als um die *Exploration und detaillierte Deskrip-*

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

tion existierender Diskurspraxen im Kontext eines kommunikativen Alltagsrassismus, wurde sich am parallelen Auswahl-, Kodier- und Auswertungsprozess des Theoretical Samplings zu Zwecken der Gewinnung einer möglichst breiten und variantenreichen Datenbasis orientiert. Dabei war es nicht eine sich sukzessive entfaltende Theorie, die den Prozess der Datenerhebung »kontrollierte« (vgl. ebd.), sondern das Ansinnen der Forscherin, möglichst viele ähnliche sowie unterschiedliche Fälle ins relevante Sample zu integrieren, um eine große Bandbreite verschiedener lebensweltlicher Verortungen und Perspektiven berücksichtigen zu können. Ausgehend von der Zielstellung, möglichst viele »Grundmuster« des subjektiv-diskursiven Umgangs mit antimuslimischen Wissenselementen (Ideologemen) zu ermitteln, wurde das am Theoretical Sampling ausgerichtete komparative Analyseverfahren im Sinne einer Minimierung und Maximierung von Unterschieden (vgl. Przyborski & Wohlrab-Sahr 2008: 178) angewendet.

Für den Forschungsprozess bedeutet dies, dass nach der ersten Auswahl-, Kodier- und Auswertungsphase im Frühjahr 2014 innerhalb der Metropolregion Rhein-Ruhr, eine zweite Auswahlphase erfolgte, die – im Sinne eines Variierens der vorab festgelegten Kategorien des äußeren Lebenskontextes (Land) sowie des inneren Lebenskontextes (urbaner bzw. suburbaner Wohn- und Interaktionsraum) – in der Metropolregion Chicagoland im Zeitraum zwischen März und August 2014 stattfand. Hierbei wurden weitere Interviewpartner*innen der gesellschaftlichen Mitte, d.h. mit höheren Bildungsabschlüssen, rekrutiert, die über die vorab festgelegten Kriterien hinaus nach zusätzlichen, aus dem Material gewonnenen Kategorien ausgewählt wurden. So fanden etwa Personen Eingang in das Sample, die über persönliche sowie vermittelte Erfahrungsressourcen verfügten, die im Sample *bis dato* nicht vertreten waren: etwa solche, die die Terrorangriffe vom 11. September aus innernationaler Perspektive erlebt haben, solche, die in Kriegen gegen mehrheitlich muslimische Länder wie dem Irak und Afghanistan eingesetzt waren (sowie solche, deren Angehörige dies betraf), Personen mit eigener Migrationsgeschichte und persönlichen Rassismuserfahrungen sowie – ebenfalls zum Zwecke der Kontrastierung – eine Person mit einem formal niedrigeren Bildungsniveau. Zusätzlich wurden Personen rekrutiert, die besonders »extreme« Positionen gegenüber der Religion des Islams und ›Muslim*innen‹ vertreten, z.B. die Vorsitzende einer dezidiert antimuslimischen Bürgerinitiative. Im Rahmen der zweiten Auswahlphase konnten insgesamt 12 Personen für ein leitfadengestütztes Interview gewonnen werden.

Eine dritte Auswahlphase erfolgte erneut in der Metropolregion Rhein-Ruhr im November 2016. Für diese dritte Phase wurde sich aufgrund der verstärkten öffentlichen Debatten um ›Muslim*innen‹ und ›den Islam‹ im Zuge der vermehrten Fluchtmigration nach Deutschland in den Jahren 2015 und 2016 entschieden. Dabei war von besonderem Interesse, inwiefern jene polarisierten gesellschaftlichen Aushandlungen, die zwischen einer wohlwollenden »Willkommenskultur« und pauschalen Ablehnungshaltungen angesiedelt waren, auch auf die subjektiven Interpretations- und alltäglichen Kommunikationspraxen einzelner ›weißer‹ Gesellschaftsmitglieder ausstrahlten. Zudem wurden im Rahmen jener letzten Auswahlphase noch einmal bereits im Sample vertretene Merkmale variiert (etwa persönliche Rassismuserfahrungen, ein antirassistisches Engagement sowie im Vorfeld bekannte islambezogene Ablehnungshaltungen). In dieser letzten Phase wurden weitere sechs Interviewpartner*innen gewonnen. Eine Übersicht

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

fasst die verschiedenen Auswahlkriterien und Merkmale der Interviewpartner*innen noch einmal zusammen.

*Tabelle 4: Übersicht der Interviewpartner*innen anhand der relevanten Kriterien*

	Auswahlphase 1	Auswahlphase 2	Auswahlphase 3
Äußerer Lebenskontext	Deutschland	USA	Deutschland
Innerer Lebenskontext Urban Suburban	Rhein-Ruhr 4 2	Chicagoland 6 (+1 Besucher) 5	Rhein-Ruhr 6
Mitte-Zugehörigkeit Studienabschlüsse Berufstätigkeit	 4/6 6/6	 11/12 8/12	 5/6 5/6
Weitere Kriterien Alter Geschlecht Politische Orientierung	 31-50 Jahre 3 Männer, 3 Frauen 4 mitte-links, 1 links, 1 keine Aussage	 24-71 Jahre 5 Frauen, 7 Männer 3 demokratisch-liberal, 3 konservativ-republikanisch, 3 independent, moderat bzw. libertär, 3 unpolitisch bzw. keine Aussage	 26-69 Jahre 3 Männer, 3 Frauen 1 mitte, 4 mitte-links, 1 links
Interviewte	6	12	6

Während sich für die Identifikation sukzessiv relevanter Auswahlkriterien am Verfahren des Theoretical Samplings orientiert wurde, ermöglichte das Sampling nach dem Schneeballverfahren den Feldzugang in der Metropolregion Chicagoland. Wo im Rahmen der ersten Auswahlphase in der Rhein-Ruhr-Region ein Online-Fragebogen eingesetzt wurde, mit dem potentielle Interviewpartner*innen ermittelt werden konnten, stellte sich dieses Verfahren in den USA als nicht zielführend heraus.[8] Aus diesem Grund wurde sich hier für das Schneeballverfahren entschieden, bei dem Personen, die

8 Der für die Metropolregion Rhein-Ruhr eingesetzte Fragebogen wurde von der Autorin übersetzt und angepasst sowie über geeignete Portale gestreut (u.a. über die Online-Plattform http://www.meet-up.com, über die Offline-Treffen im Raum Chicago zu einer Vielzahl unterschiedlicher Themen und Anlässe organisiert werden sowie über Kommunikationsforen der University of Chicago). Während es durchaus zu einer Teilnahme an der Online-Befragung kam, erklärte sich kaum jemand bereit, an einem persönlichen Interview teilzunehmen. Über die Gründe hierfür kann lediglich spekuliert werden. Möglicherweise ist die Sensibilität in den USA gegenüber Themen mit Rassismusbezug deutlich höher als in Deutschland, was zu einer Selbstschutz- und Vermeidungsreaktion gegenüber entsprechenden Forschungsanfragen führen kann. Tatsächlich deuten einige Beobachtungen, die im Zuge der Datenanalyse getroffen werden konnten, auf einen argumentativ sowie sprachlich bedachteren Umgang mit rassistischen Deutungsmustern unter den US-amerikanischen Interviewpartner*innen hin.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

die Autorin während ihres Forschungsaufenthalts persönlich wie beruflich kennenlernte, als Multiplikator*innen und Vermittlerin*innen fungierten. Um zu vermeiden, dass sich dabei lediglich die sozialen Netzwerke einer Einzelperson abbildeten, wurden verschiedene Multiplikator*innen aktiviert, die wiederum gezielt um eine Kontaktvermittlung zu Personen mit bestimmten – externen sowie am Material orientierten – Merkmalen gebeten wurden. Dieses ermöglichte die gezielte Suche nach Kontrastfällen (so wurde etwa nach Personen gesucht, die die republikanische Partei wählten, um bereits im Sample befindliche Interviewte mit demokratischer Politverortung mit jenen vergleichen zu können). Für die dritte Auswahlphase in der Metropolregion Rhein-Ruhr wurde ebenfalls auf dieses merkmalsorientierte Schneeballverfahren zurückgegriffen.

3.1.2 Beschreibung des Samples

Das vollständige Sample setzt sich insgesamt aus 24 Interviewpartner*innen zusammen, 12 wurden in Chicagoland rekrutiert, weitere 12 in der Metropolregion Rhein-Ruhr. Von den 12 US-amerikanischen Interviewten sind fünf im suburbanen Gebiet der Metropolregion wohnhaft, sechs wohnen in verschiedenen Distrikten innerhalb der Stadtgrenzen Chicagos und ein weiterer Interviewpartner lebt außerhalb des Bundestaates Illinois, ist jedoch aufgrund verwandtschaftlicher Beziehungen regelmäßig als Besucher in der Stadt. Fünf Interviewpartner*innen sind Frauen, die anderen sieben, Männer. Sie sind zwischen 24 und 71 Jahren alt, wobei die meisten – insgesamt fünf – in der Altersspanne zwischen 30 und 39 Jahren liegen. Mit einer Ausnahme verfügen alle über einen Hochschulabschluss, zwei Personen befinden sich noch im Studium, zwei in Rente, eine ist arbeitssuchend, eine weitere Person ist als Hausfrau tätig. Zu den vertretenen Berufen gehören eine Sprachtherapeutin, ein Angestellter im gehobenen Management, ein Professor der Theologie, ein Angestellter in der Universitätsverwaltung, ein Immobilienmakler und ein Anwalt. Ihre politische Orientierung geben drei als »demokratisch-liberal« an, drei als »konservativ-republikanisch« sowie weitere drei als »moderat«, »unabhängig« bzw. »libertär«. Drei bezeichnen sich als »nicht politisch« oder wollen dazu keine Angaben machen. Der in den USA rekrutierte Teil des Samples ist damit sowohl hinsichtlich der soziodemographischen Faktoren Alter, Beruf und zugeschriebenes Geschlecht[9] ausgewogen und vielfältig, als auch im Hinblick auf die politische Selbstverortung der Interviewpersonen. Eine zusätzliche soziale Variabilität erhält die Teilauswahl durch die Berücksichtigung zweier Personen mit persönlichen Migrationserfahrungen (ein Interviewpartner hat mexikanische, der andere pakistanische Herkunftsbezüge), einem Vertreter der LGBTQ-Community sowie zwei Interviewpartnern mit Einsatzerfahrungen im Rahmen von US-geführten Militärinterventionen in den Ländern Irak und Afghanistan.

Der in Deutschland rekrutierte Teil des Samples zeigt ebenfalls eine gewisse Bandbreite an verschiedenen ›weißen‹ Identitätsbezügen, wobei gleichzeitig erneut auf eine soziodemographische Ausgewogenheit geachtet wurde. Von den insgesamt 12 Personen sind sechs Männer und sechs Frauen. Sie sind zwischen 26 und 69 Jahren alt, die meisten von ihnen (8) befinden sich in der Altersgruppe zwischen 30 und 39 Jahren. Mit

9 Vgl. Kap. 1, Fußnote 2.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

Ausnahme von dreien verfügen alle über einen Hochschulabschluss. Von den drei Personen ohne Hochschulabschluss haben zwei studiert, aber das Studium abgebrochen. Alle sind berufstätig, eine Person befindet sich in Rente. Zu den vertretenen Berufen gehören: ein Lehrer, eine Pfarrerin, ein Immobilienmakler, vier Angestellte der PR-, Medien- sowie IT-Branche, zwei Diplomingenieur*innen, ein Angestellter eines Energieunternehmens sowie eine Studentin. Fast alle Interviewpartner*innen verorten ihre politische Orientierung auf einer 10-stufigen Rechts-Links-Skala im Bereich Mitte (5) bis mitte-links (3–4), zwei Personen verorten sich klar links (1–2). Lediglich eine Person möchte sich nicht einordnen, gibt jedoch an, »in vielen Sachen konservativ« zu sein. Die gesellschaftliche Bandbreite von Personen mit ›weißer‹ Perspektive, d.h. mit einer Zugehörigkeit zur hegemonialen Gesellschaftsfraktion ohne migrations- oder religionsbezogene Rassismuserfahrungen, wird zusätzlich durch die Berücksichtigung von Interviewten mit »innerdeutschen« Mobilitätserfahrungen abgebildet – im Sample befinden sich vier Personen, die in der ehemaligen DDR sozialisiert wurden, mittlerweile jedoch in der NRW-Metropolregion leben. Darüber hinaus wird die Teilauswahl durch die Perspektive einer Person bereichert, die über familiär tradierte Migrationserfahrungen verfügt, muslimische Familienmitglieder hat (sich selbst als nichtmuslimisch beschreibt) sowie über persönliche Rassismuserfahrungen verfügt.

Die hier beschriebene Auswahl an Interviewpartner*innen ist selbstverständlich nicht in einem statistischen Sinne repräsentativ. Es geht nicht darum, die alltagsrassistischen Diskurspraxen einer bestimmten Bevölkerungsgruppe auf generalisierbare Weise abzubilden. Vielmehr gilt es, den Gegenstand des kommunikativen Alltagsrassismus in seinen verschiedenen sprachlichen Facetten, lebensweltlichen Verortungen und (denkbaren) gesellschaftlichen Konsequenzen möglichst erschöpfend empirisch herauszupräparieren und theoretisch zu abstrahieren. Damit sind drei der vier Kodierdimensionen angesprochen, die Strauss in seinem Kodierparadigma zur Entwicklung gegenstandsbezogener Theorien auflistet (vgl. Kap. 3.2.1 und 3.2.3).[10] Die vorliegende Arbeit übernimmt hier das Prinzip der erschöpfenden Datengewinnung, der »Theoretischen Sättigung«, die Strübing in Bezug auf Strauss wie folgt beschreibt:

10 Über die sprachliche und argumentative Ausdrucksweise eines kommunikativen Alltagsrassismus talk to them and (.) […] see them around out and talk to them and see what's happening geben einerseits die im Interview angesprochenen »Interaktionen zwischen den Akteuren« Aufschluss sowie die »Strategien und Taktiken«, die von den Interviewpartner*innen im Sprechen über ›Muslim*innen‹ und ›den Islam‹ angewendet werden. Die »Konsequenzen« zielen auf den Rückbezug der eruierten Diskurspraxen, auf ihren gesellschaftlichen Kontext und die Frage, welche Folgen diese für das gesellschaftliche Zusammenleben zwischen ›Muslim*innen‹ und Nichtmuslim*innen haben. Lediglich die »Bedingungen« des Phänomens, die das Kodierparadigma ebenfalls ermitteln möchte, werden im Rahmen der vorliegenden Studie nicht berücksichtigt. Grund dafür ist die Überzeugung der Autorin, dass aus dem sprachpraktischen Handeln der Interviewten auf die Gründe und Motive ihrer Äußerungen nicht geschlossen werden kann. Im Sinne der kritischen Diskursanalyse lässt sich »lediglich« ermitteln, was die Einzelpersonen sagen und wie sie damit eine bestimmte Wirklichkeitsvorstellung zum Ausdruck bringen. Welche individualpsychologischen Bedürfnisse oder Motivlagen derartige Aussagen hervorrufen oder begünstigen, lässt sich auf Basis von Textanalysen jedoch nicht eruieren (s.a. Wetherell & Potter 1992: 98).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> »Mit Sättigung ist der Punkt im Verlauf der Analyse gemeint, an dem die weitere Auswertung keine neuen Eigenschaften der Kategorie mehr erbringt und auch zu keiner Verfeinerung des Wissens um diese Kategorie mehr beiträgt.« (vgl. 2004: 32f.)

Ziel ist es also, festzustellen, ab wann in Bezug auf die relevanten Gegenstandsmerkmale sämtliche Beobachtungen getätigt und das Material diesbezüglich erschöpft wurde. Die hier herausgearbeiteten alltagsrassistischen Diskurspraxen zeigen mithin nicht an, in welchem Umfang und bei welchen Bevölkerungsteilen diese auftreten und sie machen auch keine Aussagen darüber, unter welchen Bedingungen diese zu erwarten sind – insofern ist hier auch der Begriff der »konzeptuellen Repräsentativität«, wie er von Strübing für das Angeben des erwartbaren Erscheinens eines Phänomens verwendet wird (vgl. ebd.: 33), nicht anwendbar. Vielmehr sollen Aussagen darüber getroffen werden, welche alltagsrassistischen Diskurspraxen in Bezug auf ›Muslim*innen‹ und ›den Islam‹ innerhalb der ›weißen‹ gesellschaftlichen Mitte *als Grundmuster* vertreten sind und wie in diesen antimuslimische Wissenselemente (Ideologeme) reproduziert, modifiziert oder gekontert werden.

Im nachfolgenden Kapitel wird das ausgewählte Erhebungsinstrument des halb-offenen Leitfadeninterviews vorgestellt, mit dessen Hilfe alltagsnahe subjektive Äußerungen in Bezug auf ›Muslim*innen‹ und ›den Islam‹ ermittelt wurden. Um mit diesem die individuellen Relevanzsetzungen der Interviewten einzufangen und persönliche Erfahrungsressourcen, v.a. primäre sowie sekundäre Kontakterfahrungen, erheben zu können, wurde auf die Prinzipien der Offenheit und der Selbstläufigkeit des Gespräches besonderen Wert gelegt.

3.1.3 Das offene Leitfadeninterview

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit wurden 24 Einzelinterviews geführt, insgesamt handelt es sich um 31 Stunden Audio- und mehrere hundert Seiten Transkriptmaterial.[11] Aufgrund des Erkenntnisinteresses war im Hinblick auf das Erhebungsinstrument eine möglichst große Alltagsnähe und methodische Offenheit zu gewährleisten. Die Interviewpersonen sollten auf wenig invasive Weise persönliche Erfahrungen, Themen, Ereignisse und gesellschaftliche Beobachtungen mit Bezug zu ›Muslim*innen‹ und ›den Islam‹ artikulieren und argumentativ verhandeln können (vgl. Kruse 2014: 150). Gleichzeitig galt es, im Rahmen der Interviews ein Repertoire von Fokusthemen anzusprechen, die hinsichtlich des alltagskommunikativen und gesellschaftlich verorteten Umgangs mit antimuslimischen Wissenselementen im Vorfeld der Datenerhebung als relevant identifiziert wurden. Diese in allen Interviews eingebrachten »Impulse« dienten einer Vergleichbarkeit der verschiedenen Gesprächstexte. Durch sie lässt sich nicht nur erkennen, welche inhaltlichen Positionen die Interviewpartner*innen zu Fragen etwa des urbanen und gesamtgesellschaftlichen Zusammenlebens, der Zugehörigkeit von ›Muslim*innen‹, der vergangenen und zukünftigen gesellschaftlichen Rolle ›des Islams‹

11 Transkribiert wurde nach einem vereinfachten TiQ-Verfahren (»Talk in Qualitative Social Research«), das im Rahmen von Arbeiten der rekonstruktiven Sozialforschung als geeignet gilt (vgl. Przyborski & Wohlrab-Sahr 2008: 164ff.). Im Anhang befindet sich eine Übersicht der Transkriptionsregeln.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sowie zu Begriffen wie Kultur, Identität und Werten einnehmen. Es lässt sich durch das Setzen ähnlicher Themenimpulse auch erkennen, wie sich die Interviewpartner*innen zu diesen sprachlich, argumentativ und rhetorisch verhalten: Welche Vergleiche, Deutungen, normativen Setzungen, Wertvorstellungen werden aufgerufen, welche Identifikationen, Selbstbilder und Grenzziehungen dabei vorgenommen?

Der Wunsch nach einer offenen Gesprächsführung, einer flexiblen Gesprächsdramaturgie und der Möglichkeit, spezifische Themenimpulse einzubringen, legte den Einsatz *leitfadengestützter Einzelinterviews* nahe. Auf einen Eingangsimpuls, der auf ausführliche narrative Einlassungen zielte, folgten überwiegend immanente Nachfragen[12] sowie Detaillierungs- und Vervollständigungsanregungen. Das Erhebungsinstrument ermöglichte es so, sich »primär an den inhaltlichen Relevanzstrukturen und kommunikativen Ordnungsmustern der Befragten« (Przyborski & Wohlrab-Sahr 2008: 139) zu orientieren. Die Interviewpersonen verfügten damit über genügend Raum, ihre Erfahrungen zu rekonstruieren und Sichtweisen zu entfalten.[13]

Die Eingangsfrage wurde nun so angelegt, dass die Interviewpartner*innen »eine abgeschlossene, in Form und Inhalt selbst gestaltete Darstellung produzieren können – meist eine Erzählung und/oder Beschreibung« (ebd.: 81). Da sich die vorliegende Arbeit für die Erfahrungen der Interviewten mit ›Muslim*innen‹ bzw. mit der Religion ›des Islams‹ interessiert, wurde eingangs darum gebeten, entsprechende Begegnungserfahrungen zu schildern. Daran anschließende Nachfragen zielten darauf ab, die angesprochenen Begegnungen narrativ zu fundieren. Wenn also im Rahmen der Auftaktdarstellung von Beziehungen zu ›muslimischen‹ Kolleg*innen, Kommiliton*innen oder Freund*innen berichtet wurde, wenn Urlaubserlebnisse benannt oder flüchtige Kontakte angesprochen wurden, dann wurde mit den Anschlussfragen um eine detaillierte Nacherzählung jener Begegnungserfahrungen gebeten.[14] Waren die persönlichen Er-

12 Bei immanenten Fragen handelt es sich um »Fragen, die sich unmittelbar auf das bisher Gesagte beziehen«, die an die von der Interviewperson bereits angesprochenen bzw. angedeuteten Darstellungen anschließen (Przyborski & Wohlrab-Sahr 2008: 83f.). Die Autorinnen verweisen in diesem Zusammenhang auch auf Schütze, demzufolge immanente Nachfragen deutlich weniger Gefahr liefen, von den Befragten zurückgewiesen zu werden: »Denn während das Ausweichen vor immanenten Fragen oder gar die Ablehnung dieser bedeutet, hinter das gemeinsam – und zudem gerade durch die Leistung des Informanten erzeugte – Diskussionsuniversum zurückfallen zu wollen, wird bei exmanenten Fragen vom Forscher zunächst nur versucht, die Grenzen des Diskussionsuniversums zu erweitern, und der Informant braucht auf diesen Versuch nicht unbedingt einzugehen.« (Schütze 1978: 38)

13 Eine »Leitfadenbürokratie«, wie Hopf das Unterwerfen der individuellen Relevanzsetzungen der Befragten unter eine im Vorfeld festgelegte Ordnungsstruktur bezeichnet – sie listet dabei verschiedene Bedingungen auf, unter denen sich eine solche darstellt (vgl. 1978: 101ff.) – sollte damit verhindert werden.

14 Damit orientiert sich das hier eingesetzte leitfadengestützte Interview an einem Prinzip, das Nohl als narrative Fundierung bezeichnet: »Gleich ob nach der Biographie gefragt wird oder mit einem Leitfaden unterschiedliche Themen behandelt werden, geht es immer darum, nicht nur Meinungen, Einschätzungen, Alltagstheorien und Stellungnahmen der befragten Personen abzufragen, sondern *Erzählungen* zu deren persönlichen Erfahrungen hervorzulocken. Dies bedeutet, dass sowohl biographische als auch leitfadengestützte Interviews prinzipiell *narrativ fundiert* sind (bzw. sein sollten).« (Nohl 2006: 30, Herv.i.O.)

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

fahrungen erschöpfend geschildert, wurde zu exmanenten Nachfragen gewechselt (vgl. ebd.: 84), die am Erkenntnisinteresse der Arbeit ausgerichtet waren und im vorab ausgearbeiteten Leitfaden[15] festgehalten wurden. Hier galt es erneut, zunächst Erzählungen bzw. Beschreibungen anzuregen (z.B. *Wird das Thema »Islam« ab und an mal zu einem Thema in Ihrem Freundeskreis? Wissen Sie noch, wie dieses Gespräch verlief? Wie würden Sie allgemein das Zusammenleben mit Muslim*innen in Köln beschreiben?*). Abschließend wurden die Interviewpartner*innen um Einschätzungen, Bewertungen und Argumentationen gebeten (z.B. *Christian Wulff behauptet 2010 in einer Rede, der Islam gehört zu Deutschland. Würden Sie Wulff da Recht geben?*). Bei diesem Fragetypus kommt es Schütze zufolge nicht selten zu strategischen und auf Legitimierungen abstellende Einlassungen seitens der Interviewpersonen, die auf den Schutz ihrer Person vor unangenehmen Assoziationen und Urteilen (durch die Interviewerin sowie einer imaginierten bzw. zukünftigen Leserschaft) abzielt (vgl. 1978: 9f.). Um den Gesprächsfluss und die Bereitschaft der Befragten zur Teilnahme am Interview nicht zu gefährden, wurden diese Fragen erst zum Ende hin eingesetzt.

3.2 Datenanalyse

In dieser Arbeit stehen alltagskommunikativen Diskurspraxen im Umgang mit symbolisch verfügbaren rassistischen Wissensbeständen im Mittelpunkt. Es interessiert, welche *Bedeutungsproduktionen* im alltäglichen Sprechen über ›Muslim*innen‹ und ›den Islam‹ von den Interviewpartner*innen aufgerufen und inwiefern in diesen antimuslimische Ideologeme (gesellschaftlich verbreitete Wissenselemente) aktualisiert werden. Unter Verwendung zweier Datenanalyseverfahren soll sich diesem übergeordneten Erkenntnisinteresse empirisch genähert werden. Zu diesen zählen einerseits die von Glaser und Strauss entwickelte Grounded-Theorie-Methodologie (vgl. u.a. 2010) sowie die von Wetherell und Potter in ihrer Arbeit über rassistische Sprachmuster angewendete kritische Diskursanalyse (vgl. 1992). Wir wollen nachfolgend die Grundprinzipien beider Verfahrensweisen kurz vorstellen, deren Vorteile in Bezug auf das vorliegende Erkenntnisinteresse darlegen sowie im Anschluss die konkrete Analyse der erhobenen Interviewdaten mittels beider Methoden nachzeichnen.

3.2.1 Die Grounded Theory und ihre Anwendung für die Datenanalyse

In einem seiner frühen Aufsätze zum Verfahren der Grounded-Theorie-Methodologie hebt Glaser die besondere Eignung qualitativer, insbesondere auf den kontinuierlichen Vergleich des Datenmaterials abzielender Auswertungsverfahren für Forschungsvorhaben hervor, die ein Interesse an »Sozialen Problemen« auszeichnet. Mit ihrem Fokus auf das politisch wie sozial hochgradig sensible Thema Rassismus erhält diese grundlegende Einschätzung der Funktionalität qualitativer Forschungsansätze für die vorliegende Arbeit eine besondere Relevanz.

15 Der Leitfaden (deutsch/englisch) befindet sich im Anhang.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> »Research into social problems, problems into deviation, of control and of crisis, and the like […] is still mainly feasible through methods which yield qualitative data. Because these areas raise problems of secrecy, sensitivity, taboo topics, stigma, and legality, and because people in these situations are usually adept at covering the facts, when necessary, often the only way a research can obtain any data, is some combination of observing what is going on, talking in rather loose, sharing fashion with the people in the situation, and reading some form of document that they have written. These methods best allow the researcher either to gain the trust of the people in the situation or, if necessary, to accomplish clandestine research. In view of this distinctive relevance of qualitative data collection and analysis for many areas of social problems, the constant comparative method of qualitative analysis will […] increase the battery of alternative approaches useful to researches in these areas.« (Glaser 1965: 436)

Während sich mit dem Fokus auf kommunikative Muster des antimuslimischen Alltagsrassismus bereits begründen ließ, warum die Wahl des Erhebungsinstruments auf das leitfadengestützte und am Alltagsgespräch orientierte Einzelinterview fiel, soll im Rahmen der Datenauswertung auf das von Glaser – im weiteren Verlauf zusammen mit Strauss – entwickelte Verfahren der Grounded Theorie gesetzt werden, in dem »die Methode des konstanten Vergleichs« eine zentrale Rolle spielt. Diese lässt sich den Autoren zufolge in vier Phasen unterteilen: »(1) Vorkommnisse für jede Kategorie vergleichen; (2) Integration der Kategorien und ihrer Eigenschaften; (3) Begrenzung der Theorie; (4) Abfassen der Theorie« (Glaser & Strauss 2010: 119). Für die Zielstellung dieser Arbeit stellen nun insbesondere die systematische Aufbereitung und komparative Kategorisierung der Daten sowie deren sukzessive theoretische Verdichtung (1–2) eine hilfreiche methodische Heuristik dar. Dabei zielt die erste Phase des Vergleichs darauf ab, die erhobenen Daten zunächst »in so viele Analysekategorien wie möglich« zu überführen (vgl. ebd.), worüber die Daten nicht nur geordnet und in ihren relevanten Eigenschaften erkennbar, sondern auch die entwickelten Kategorien empirisch gefüllt und somit »greifbar« gemacht werden.

Wenn es in dieser Arbeit also darum geht, alltagsrassistische Diskurspraxen etwa anhand von *personenbezogenen Bedeutungsproduktionen* über ›Muslim*innen‹ zu ermitteln, dann werden sämtliche entsprechende Aussagesequenzen u.a. danach »befragt«, welche konkreten *Merkmale* ›Muslim*innen‹ durch die Interviewten zugeschrieben werden (im Datenmaterial finden sich häufig etwa die hegemonialen Binäroppositionen freiheitlich vs. unterdrückt, integriert vs. isolationistisch, moderat vs. radikal, solidarisch vs. feindlich), in welche *alltagstheoretischen Erklärungsansätze* derartige Charakterisierungen eingelassen sind (z.B. kulturalistische Alltagstheorien über die Radikalisierung von Minderheiten durch einen Rückzug in das eigene ›Kulturkollektiv‹) und inwiefern diese auf im selben Aussagezusammenhang artikulierte *Selbstaussagen* reflektieren (z.B. das kollektive Selbstbild einer liberalen, aber durch die Präsenz von ›Muslim*innen‹ in ihren Grundwerten bedrohten Gesellschaft).

Wichtig beim Kodierprozess ist es laut Glaser und Strauss, aktuelle Beobachtungen kontinuierlich mit den bereits kodierten »Vorkommnissen« zu vergleichen, und zwar sowohl innerhalb als auch zwischen den Fällen (vgl. ebd.: 120). So werden die Kategorien *Merkmale*, *Erklärungsansätze* und *Selbstaussagen* nicht nur allmählich empirisch

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

gefüllt und ausdifferenziert. Zudem wird auch ihre theoretische Aussagekraft herausgearbeitet. Krotz zufolge kann dabei der für die Grounded-Theorie-Methodologie typische, zunächst offene Kodierprozess[16] mithilfe eines Kodierparadigmas vorstrukturiert werden (vgl. 2005: 186f.). Mit dessen Hilfe werde sichergestellt, dass »Daten nach der Relevanz für die Phänomene, auf die durch eine gegebene Kategorie verwiesen wird, kodiert werden, und zwar nach: den Bedingungen, der Interaktion zwischen den Akteuren, den Strategien und Taktiken, den Konsequenzen« (Strauss 1994: 57). Dieses Kodierparadigma ist v.a. zu Beginn des Auswertungsprozesses relevant. Wichtig ist hier, neben dem Bezug zur Forschungsfrage, die Komplexität und semantische Überfülle des Datenmaterials zu reduzieren und im Hinblick auf das Erkenntnisinteresse zum Sprechen zu bringen. Dabei können laut Krotz auch die typischen W-Fragen hilfreich sein: Was wird gesagt, wer sagt es, über wen wird gesprochen, wann, wie, warum, wozu etc.

Bevor wir den konkreten Kodierprozess genauer erläutern, soll mit der kritischen Diskursanalyse zunächst auch das zweite Datenanalyseverfahren vorgestellt werden. Verglichen mit der Grounded-Theory-Methodologie birgt sie den Vorteil, dass insbesondere die rhetorische Gestaltung des Interviewtextes einer detaillierten Analyse unterzogen werden kann. Fragen danach, wie innerhalb einer Aussage antimuslimische Bedeutungen kommunikativ konstruiert werden – und zwar sowohl auf expliziter als auch auf impliziter Textebene – und welche Funktionen mit einzelnen Aussagen verbunden sind, lassen sich mit diesem Verfahren sinnvoll rekonstruieren.

3.2.2 Die kritische Diskursanalyse

Neben der Methodologie der Grounded Theory orientiert sich diese Studie an einigen Prinzipien der kritischen Diskursanalyse, wie sie von Wetherell und Potter in Bezug auf rassistische Alltagsdiskurse eingesetzt wurde (vgl. 1992). Die nachfolgenden Ausführungen beziehen sich auf ihre methodischen und methodologischen Ausführungen. Der Vorteil, den die Berücksichtigung dieser zusätzlichen Analyseperspektive für das Erkenntnisinteresse dieser Arbeit einbringt, ist die höhere Sensibilität, mit der auf die kommunikativen Konstruktionsprozesse geschaut werden kann, die im Rahmen alltagsrassistischer Diskurspraxen entfaltet werden. Dieses betrifft insbesondere die nicht-offen artikulierten, versteckten Formen von Rassismus. Im Mittelpunkt steht dabei das Schlagwort der *rhetorischen Konstruktion*, durch die die Interviewpersonen ihre Versionen sozialer Wirklichkeit kommunikativ entwerfen. Die kritische Diskursanalyse erlaubt es,

16 Offenes Kodieren bedeutet, »dass man den Text des Protokolls Sinneinheit für Sinneinheit einordnet, abstrahiert, klassifiziert, in Bezug setzt«, wobei »Konzepte« gebildet werden, »die sich aus den Daten heraus anbieten« (Krotz 2005: 182, 181). Neben dem »offenen Kodieren« gehören das »axiale« und das »selektive Kodieren« zu den zentralen Auswertungsschritten der Grounded-Theorie-Methodologie. Während das axiale Kodieren darauf ausgerichtet ist, eine bereits entwickelte Kategorie intensiv und umfassend zu analysieren, wobei insbesondere die Beziehungen zu anderen Kategorien und Subkategorien herausgearbeitet werden, zielt das selektive Kodieren auf die systematische Auswertung entlang einer »Schlüsselkategorie«. Alle nun kodierten Variablen müssen einen Bezug zu den entwickelten Schlüsselcodes aufweisen (vgl. Strauss 1994: 63).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> »[to address] a range of specific discursive features through which versions are warranted. These include a variety of effects derived from categorization and particularization, the use of combinations of vivid and systematically vague formulations, the mobilization of various narrative techniques, constructions involving consensus and corroboration, and various basic rhetorical forms such as lists and contrasts.« (Ebd.: 95).

Die Grundlage, auf der sich eine genauere Betrachtung verschiedener rhetorischer Techniken rechtfertigen lässt, ist die diskurstheoretische Überzeugung, dass die kommunikativen Einlassungen der Interviewten – deren »text and talk« – derart organisiert sind, dass sie eine spezifische Realität als verlässlich, faktisch und stabil erscheinen lassen (ebd.; vgl. Kap. 2.3.2.1). Wie sieht diese Realität in Bezug auf ›Muslim*innen‹ und ›den Islam‹ und im Kontext einer von antimuslimischen Deutungsressourcen durchzogenen Wissensumwelt aus? Welche Positionen gegenüber ›Muslim*innen‹ und ›den Islam‹ nehmen die Interviewpartner*innen ein und gegen welche beziehen sie (implizit und explizit) Stellung?

Eben letztere Frage schließt an Überlegungen Potters an, dass nicht nur dezidiert argumentierende, sondern auch beschreibende Stellungnahmen immer auch mit verschiedenen anderen möglichen Beschreibungen konkurrieren und diesen stets – »actually or potentially« – widersprechen (vgl. 1996: 106). In Anlehnung an Billigs *Rhetorische Psychologie*, die die Situierung des Subjekts in ideologischen Umwelten betont (vgl. 1991: 2), wendet er sich der rhetorischen Qualität beschreibender Statements zu, die er in zwei Grundtypen – einem offensiven und einem defensiven – unterteilt:

> »On the one hand, a description will work as *offensive rhetoric* in so far as it undermines alternative descriptions. It may be constructed precisely to rework, damage or reframe an alternative description. On the other, a description may provide *defensive rhetoric* depending on its capacity to resist discounting or undermining.« (Potter 1996: 107, Herv.i.O.)

Es gilt die Einlassungen der Interviewpartner*innen im Lichte dieser auf den argumentativen Gehalt und die rhetorische Form abzielenden Analysekategorien genauer zu betrachten. Darüber hinaus liefert Potter eine weitere hilfreiche Charakterisierung zur Analyse von Diskursen, die an die zwei genannten Rhetorikformen anschließt, und sich ebenfalls sinnhaft auf den vorliegenden Forschungsgegenstand übertragen lässt. So betont er, dass Beschreibungen – er nennt sie »factual accounts« – stets eine doppelte Orientierung haben, eine »Handlungsorientierung« und eine »epistemologische Orientierung« (vgl. ebd.: 108). Die Handlungsorientierung zielt auf eine spezifische Zielstellung, z.B. jemanden von einer bestimmten Sichtweise zu überzeugen (in Bezug auf eine bestimmte inhaltliche Problemstellung oder die Identität des bzw. der Sprechenden) oder selbst zu einer Handlung anzuregen. Die im Laufe der Interviews immer wieder auftretenden antizipativen Beweisführungen der Interviewpartner*innen gegen einen vermuteten Rassismusverdacht, lassen sich als eine solche Handlungsorientierung verstehen. Mithilfe eines Analysefokus auf die rhetorische Gestaltung einer Aussage, lässt sich nun nachvollziehen, wie eine derartige Verteidigungshandlung im Rahmen der Beschreibungen diskurspraktisch vollzogen wird. Welche Techniken – z.B. Kategorisierungen, Konsensbildungen, Vagheiten, Ausnahme- oder Routine-Attestie-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

rungen usw. – kommen dabei zum Einsatz und welche Funktionen üben sie etwa für das Identitätsmanagement des*r Sprechenden aus? Auf letzteres zielt Potter auch mit dem Verweis auf die epistemologische Orientierung von Beschreibungen ab. Hier steht die Frage im Mittelpunkt, wie die Interviewten ihre Einlassungen als faktisch und verlässlich markieren, unabhängig von einem (unterstellten) Interesse der Sprechenden. »For the most part, the concern is to produce descriptions which will be treated as *mere* descriptions, reports which *tell it how it is*.« (Ebd., Herv.i.O.) Wie wird dies von den Interviewpersonen in ihren Einlassungen über ›Muslim*innen‹ und ›den Islam‹ konkret realisiert?

Nachfolgende Ausführungen sollen die Anwendung der beiden Datenanalyseverfahren erläutern. Dieses erfolgt auf Grundlage des von der Grounded-Theory-Methodologie adaptierten Kodierparadigmas, für dessen Modellierung das übergeordnete Erkenntnisinteresse in konkretere Teilfragen operationalisiert wurde.

3.2.3 Kodierparadigma & operationalisierte Forschungsfragen

Strauss' Kodierparadigma wollen wir nun auf das vorliegende Datenmaterial und die leitende Forschungsfrage anwenden. Wie in anderen Arbeiten, die sich ebenfalls mit den sprachlichen und argumentativen Dimensionen von Rassismus beschäftigen (vgl. Scherschel 2006: 114ff.), bedarf es für dessen Übertragbarkeit jedoch einzelner Modifikationen. Während sich das originale Kodierparadigma an verschiedenen Handlungssequenzen orientiert, soll hier, unter Berücksichtigung auch der Neumodellierung Scherschels (vgl. ebd.: 116), eine weniger kausallogische, mehr diskursorientierte Variante Anwendung finden. Mit deren Hilfe werden die relevanten Dimensionen des Forschungsgegenstands *kommunikativer Alltagsrassismus* analytisch zugänglich gemacht. Das Kodierparadigma setzt sich aus folgenden Analysekategorien zusammen:

- *Phänomen* = personen- und religionsbezogene Bedeutungsproduktionen
- *Phänomeneigenschaften* = deskriptive und evaluative Anteile
- *Kontexte* = Verknüpfung mit (primären und sekundären) Erfahrungsressourcen
- *Begründungen* = alltagstheoretische Erklärungsansätze
- *Umgangsweisen* = rhetorische und argumentative Techniken, Reflexionen über Bedeutungsproduktionen

Um den Forschungsgegenstand in seinem empirischen Erscheinungsbild erkennen zu können, bedarf es dessen Operationalisierung und Zergliederung in relevante Einzelelemente. Entsprechend wird davon ausgegangen, dass sich Formen eines kommunikativen Alltagsrassismus anhand von *personen- und religionsbezogenen Bedeutungsproduktionen* in Bezug auf ›Muslim*-innen‹ und ›den Islam‹ erkennen lassen (*Phänomen*). Immer dann, wenn die Interviewpersonen muslim- bzw. islambezogene Aussagen tätigen, tritt das Phänomen empirisch in Erscheinung. Unter Rückgriff auf das theoretische Rassismusverständnis dieser Arbeit lassen sich zudem die *Phänomenfacetten* bestimmen: Sie fächern die Bedeutungsproduktionen in 1) deskriptive und 2) evaluative Anteile auf. So lässt sich in Bezug auf Erstere fragen, wie die Interviewpartner*innen ›Muslim*innen‹ bzw. die Religion ›des Islams‹ *beschreiben*, welche Eigenschaften sie hervorheben, welche

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

Attribute sie verwenden, welche Vergleiche sie bemühen, im Rahmen welcher thematischen und ereignisbezogenen Bezüge sie ein Bild von der Religion und ihren (so-identifizierten) Anhänger*innen zeichnen. Wird von ›Muslim*innen‹ etwa in personaler Art und Weise gesprochen, indem Einzelpersonen vorgestellt, Namen erwähnt und persönliche Beziehungen geschildert werden? Oder sprechen die Interviewpersonen über sie in depersonalisierender Form, die sie lediglich als Gruppe bzw. als homogenes Kollektiv in Erscheinung treten lässt? Werden Ereignis- und Themenbezüge aufgerufen, die aus einem hegemonialen gesellschaftlichen Wissen über ›Muslim*innen‹ bekannt sind – wie etwa die in Mediendiskursen dominanten Ausnahmethematiken wie »Kopftuch«, »Integration«, »Terrorismus«, »Ausländerkriminalität« – oder betten die Interviewten ihre Bedeutungsproduktionen in eher alltagsbezogene Themenkontexte ein? Inwiefern wird im Sprechen über ›Muslim*innen‹ überhaupt deren religiöse Zugehörigkeit thematisiert – oder werden sie, im Gegenteil, eher mit ethnischen, nationalen oder rassistischen Merkmalen kulturalistisch bzw. rassistisch markiert? Im Hinblick auf die zweite, *evaluative Seite* der Bedeutungsproduktionen, die sich im Grunde nur analytisch von der deskriptiven Dimension trennen lässt, da selbstverständlich auch beschreibende Inhalte werthaltige Bedeutungen tragen,[17] soll gefragt werden, welche personen- und religionsbezogenen Bewertungen, welche Partikular- oder Generalurteile, welche gesellschaftlichen Vergangenheitsdeutungen und Zukunftsprognosen in Bezug auf ›Muslim*innen‹ und ›den Islam‹ die Interviewpersonen vornehmen.

Das Kodierparadigma berücksichtigt zudem die *rekonstruierten Erfahrungsressourcen* (*Kontexte*), mit denen jene alltagskommunikativen Bedeutungsproduktionen in Beziehung gesetzt werden. Inwiefern und auf welche Weise werden etwa Mediendiskurse, Inhalte interpersonaler Kommunikation sowie persönliche Primärerfahrungen angeführt? Wie werden diese von den Interviewten bewertet und in das eigene praktische Sprechen integriert? Zudem interessiert hier, welche *alltagstheoretischen Erklärungsansätze* die Interviewpartner*innen für das Agieren von ›Muslim*innen‹ verwenden (*Begründungen*). Inwiefern werden hier rassismuslogische, reduktionistische Alltagstheorien in Stellung gebracht, die ein beobachtetes oder antizipiertes Handeln auf die religiöse (oder kulturalisiert-religiöse) Identität von ›Muslim*innen‹ zurückführt? Ein letztes Augenmerk liegt auf den *rhetorischen Umgangsweisen* der Interviewpersonen mit dem diskursiv verfügbaren antimuslimischen Wissen. Welche argumentativen und rhetorischen Techniken werden angewandt, um die eigenen Aussagen als wirklich und verlässlich auszuweisen? Welche sprecher*innenbezogenen Funktionen werden dabei erfüllt (z.B. die Funktion, rassistische Implikationen innerhalb der eigenen Aussagen antizipativ zu kontern)? Inwiefern finden aufseiten der Interviewpartner*innen selbst- bzw. systemkritische Reflexionen statt, in denen das Phänomen des Rassismus thematisiert, anerkannt und als Problem ernstgenommen wird? Von welcher Qualität ist dieses kritische Nachdenken? Werden lediglich die »Vorurteile« anderer thematisiert oder wird sich mit der eigenen Verflechtung in rassistische Gesellschaftsstrukturen und Wissensumwelten auseinandergesetzt?

17 Siehe auch die kritische Auseinandersetzung Halls mit Barthes Differenzierung zwischen der konnotativen und der denotativen Bedeutungsebene eines Begriffs in Hall 2009b: 38f.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die letzte Analysekategorie des *individuellen Umgangs* der Interviewpartner*innen mit gesellschaftlich verfügbaren antimuslimischen Wissenselementen zeichnet vor dem Hintergrund der eingangs entwickelten theoretischen Überlegungen eine besondere Bedeutung aus. Diese gilt es nachfolgend noch einmal genauer zu erläutern.

3.2.4 Die Frage nach den Umgangsweisen – der Begriff der Diskurspraxen

Vor dem Hintergrund wissenssoziologischer, semiotischer und lebenswelttheoretischer Überlegungen ist davon auszugehen, dass im Alltagssprechen Wirklichkeitskonstruktionen kommunikativ entwickelt werden, in denen sich sowohl sozial tradierte als auch persönlich erworbene Erfahrungsressourcen manifestieren. Diese werden jedoch nicht lediglich reproduziert, sondern von den Sprechenden aktiv angeeignet, ggf. umgestaltet oder sogar gekontert. Im Sprechen lässt sich so erkennen, wie »gesellschaftliche Zusammenhänge sich in den Individuen verwirklichen und wie gleichzeitig das Individuum die Zusammenhänge aktiv konstruiert« (Terkessidis 1998: 51 in Bezug auf Billigs Theorie der *Rhetorical Psychology*). Im Rahmen dieser Arbeit gilt es nun zu ermitteln, wie sich diese wechselseitige, lebensweltlich-kommunikative Aneignung genau vollzieht. Zu diesem Zweck wird mit einem den Cultural Studies entlehnten Verständnis von Aneignung als einem produktiv-interpretativen Prozess gearbeitet. Um sowohl die symbolisch-diskursive Komponente jener Aneignungsakte hervorzuheben (es geht hier um die Produktion, Verhandlung sowie Legitimation von Bedeutungen) als auch deren praktisch-produktive Seite (mit der sinnhaften Eindeutung von Erfahrungen und deren Artikulation werden soziale Wirklichkeiten fortlaufend konstituiert, d.h. für sich selbst und andere als gültige Lebenswelt(en) geschaffen), soll in Bezug auf die empirisch beobachtbaren Aneignungsmuster von *Diskurspraxen* gesprochen werden. In den beiden Komponenten »Diskurs« und »Praxen« spiegeln sich gleichsam auch die rassismustheoretischen Konzepte der vorhergehenden Theoriekapitel wider. Rassistische Diskurse lassen sich mit Hall niemals ohne ihre Praxisanteile denken (vgl. 1989a: 913). Dies gilt nicht nur, weil diskursive Rassifizierungen praktische Ausgrenzungsmechanismen symbolisch vorbereiten sowie legitimierend absichern (vgl. Bühl 2017: 133) – wie dies besonders deutlich schon bei den Rassentheorien des 18. und 19. Jahrhunderts der Fall war (vgl. Fredrickson 2011: 70ff.) – sondern auch, weil Diskurse, hier in Form von alltagskommunikativen Aussageeinheiten, immer auch praktische Kommunikationsakte sind, denen spürbare soziale Konsequenzen folgen. Aus Perspektive der *Critical Whiteness Studies* sind jene Konsequenzen oftmals jedoch nur für die *rassifizierten Anderen* spürbar, da rassistische Wissensbestände dazu beitragen, nichtmuslimische ›weiße‹ Privilegien unsichtbar zu machen (vgl. Arndt 2005a).[18]

Angelehnt an Halls Rezeptionsmodell, das Encoding/Decoding-Prozesse innerhalb einer ganzheitlich gedachten Medienkommunikation theoretisiert (vgl. 2001), fragt diese Arbeit nach den empirisch beobachtbaren Aneignungsmustern und konkreteren Diskurspraxen, die von den Interviewpersonen im Rahmen ihrer alltagskommunikativen Auseinandersetzung mit antimuslimischen Wissensbeständen realisiert werden. Während Hall zwischen drei verschiedenen idealtypischen Positionen unterscheidet – do-

18 Siehe auch zum Begriff des Alltagsrassismus in Kap. 2.2.2.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

minant-hegemonial, ausgehandelt und oppositionell – wollen wir anhand des Datenmaterial ermitteln, ob eine ähnliche Klassifikation auch für die alltagskommunikativ hervorgebrachten Diskurspraxen angewandt werden kann. Dabei wird im Vergleich zu den klassischen kommunikationswissenschaftlichen Aneignungsstudien (z.B. Ang 1985) jedoch nicht von einem ausgewählten Medientext ausgegangen, anhand dessen die verschiedenen Interpretations- und Aneignungsmodi vergleichend herausgearbeitet werden. Vielmehr soll hier von der Existenz rassistischer Wissensbestände in Gesellschaften wie Deutschland und den USA ausgegangen werden, begründet durch historisch-gesellschaftspolitische Analysen (vgl. Kap. 1.2 und 2.1.3) und verschiedene Studien, die die fortdauernde Existenz rassistischen Wissens in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen wie Medien, Bildungseinrichtungen und der öffentlichen Meinung dokumentieren (vgl. Kap. 1.2.1 bis 1.2.3). Wir setzen mithin die diskursive Präsenz eines antimuslimischen Wissens voraus. Die Frage ist dann, wie die einzelnen Interviewten sich innerhalb dieser rassistisch strukturierten Wissensumwelten sprachpraktisch positionieren, d.h. welche konkreten Umgangsweisen sie mit diesen öffentlichen Deutungsangeboten finden und wie sie diese lebensweltlich integrieren. Es wird zudem davon ausgegangen, dass sich die Interviewpartner*innen in Abhängigkeit von ihren persönlich zugänglichen Erfahrungsressourcen unterschiedlich verorten.

Was genau wird analysiert? Bestimmung der Beobachtungseinheit

Zur Bestimmung der *Beobachtungs-* bzw. *Analyseeinheit*, wie sie im Rahmen der Datenanalyse empirisch gesättigt werden soll, kommen wir noch einmal auf das Encoding-Decoding-Modell zu sprechen. Krotz zufolge gehört es zu den Missverständnissen der Hall-Rezeption, davon auszugehen, dass sich empirisch jeweils nur *eine* der drei vorgedachten Lesarten finden ließe, also z.B. nur eine oppositionelle Perspektive (vgl. 2009: 216). Tatsächlich seien jedoch verschiedene widerständige Leseweisen denkbar, die sich einem dominanten Textverständnis entziehen, so etwa kapitalismuskritische sowie feministische Deutungen ein und desselben Films. Darüber hinaus gebe es auch keine subjektspezifischen Lesarten, d.h. Personen, die Bedeutungen stets nur im Sinne des hegemonialen Codes entschlüsseln und andere, die dies ausschließlich in widerständiger Weise tun. Folgerichtig gebe es »keine oppositionellen *Existenzweisen*, nur oppositionelle Leseweisen eines Textes« (ebd., Herv. d. Verf.). Lesende können also im Verlauf ihrer Auseinandersetzung mit einem Medientext »ihre Bezugspunkte und Perspektive[n] immer wieder wechseln.«

Wollen wir diese Überlegungen nun auf unseren Forschungsgegenstand übertragen, so gewinnen die jeweiligen Interpretations- und Kontextualisierungspraxen, die von den Interviewten im Laufe des Interviews realisiert werden, gegenüber einer als konsistent angenommenen individuellen Haltung bzw. Einstellung erheblich an Bedeutung. Es geht mithin nicht darum, eine vergleichende Betrachtung der einzelnen Interviewten anzustellen und daraus eine personenbezogene Typologie abzuleiten, sondern es geht um eine *Klassifikation verschiedener Diskurspraxen*, mittels derer ›Muslim*innen‹ als *rassifizierte Andere* konstruiert und gesellschaftliche Ungleichheitsverhältnisse legitimiert werden – oder derartige Deutungsangebote irritiert, dekonstruiert und abgelehnt werden. Mit diesem Fokus auf das kommunikative Alltagshandeln der hier inter-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

essierenden bürgerlichen Mitte geraten Formen von antimuslimischem Rassismus in den Blick, die sich jenseits geschlossen rassistischer bzw. rechtsextremistischer Weltbilder entfalten. Fälle etwa, bei denen Personen nicht-intentional rassistische Denk- und Sprachmuster aktualisieren und reproduzieren – ein in Gesellschaften mit rassistischen Strukturen, Institutionen und Wissensbeständen keinesfalls randständiges Phänomen, das der Philosoph Arnold Farr (2005) mit dem Konzept des »rassifizierte[n] Bewusstseins«[19] theoretisch einfängt.

Darüber hinaus kommt ein Phänomen ins Spiel, das insbesondere von Vertreter*innen der kritischen Diskursanalyse immer wieder thematisiert wurde – Variabilität. Wetherell und Potter zufolge sind es sowohl die Variationen als auch die Konsistenzen in den Konstruktionen von Ereignissen, Prozessen und Gruppen, die über die praktischen Effekte von »accounts« – in dieser Arbeit werden darunter die *personen-* sowie *religionsbezogenen Bedeutungsproduktionen* der Interviewpartner*innen als für sich identifizierbare Deutungssequenzen verstanden – Aufschluss geben (vgl. 1992: 101f.). In ihrer Analyse rassistischer Interpretationsrepertoires ›weißer‹ Neuseeländer*innen stellen sie fest, dass ihre Interviewten erheblich zwischen verschiedenen Ideen und Behauptungen changieren, die sich einmal als rassistisch, dann wieder als nicht-rassistisch einstufen lassen. Anstatt darüber zu verzweifeln, weil sich daraus keine plausiblen Rückschlüsse auf persönliche Einstellungskonstellationen ableiten lassen, nutzen die Forscher*innen die heterogenen Einlassungen ihrer Untersuchungspersonen, um sie unter Berücksichtigung ihrer Deutungsbezüge auf ihre rhetorischen Funktionen und ideologischen Verflechtungen hin zu untersuchen. Übertragen wir diese Analyseperspektive und das damit verbundene Interesse an »social significance[s] and social consequences of certain versions, accounts and narratives« (ebd.: 105) auf den hier vorliegenden Forschungsgegenstand, so werden *zwei Phänomendimensionen* alltagskommunikativer Diskurspraxen bedeutsam: erstens deren verschiedene *rhetorische Formen*, d.h., wie antimuslimische Ideologeme in Gestalt von personen- und religionsbezogenen Bedeutungsproduktionen alltagskommunikativ aufgerufen und vor dem Hintergrund verschiedener Erfahrungskontexte angeeignet werden (= symbolische Ebene des Rassismus). So ließen sich im Datenmaterial etwa polarisierte Diskurspraxen herausarbeiten, für die charakteristisch ist, dass die Interviewten antimuslimische Wissenselemente auf Basis einer Differenzierung persönlicher Primärerfahrungen von vermittelten Erfahrungen bzw. gesellschaftlichen Beobachtungen so umordnen und neu arrangieren, dass diese im Rahmen ihrer subjektiven Äußerungen weniger generalisierend und rassistisch erscheinen – wobei die darin immer noch enthaltene antimuslimische Symbolik nicht dekonstruiert und aufgelöst, sondern lediglich kanalisiert und damit selbst in gewisser Weise beherrschbar gemacht wurde. Zweitens ist es relevant, die ideologischen Verbindungslinien zwischen den Bedeutungsproduktionen und dem gesellschaftlichen Kontext, in dem sie hervorgebracht wurden, herauszuarbeiten. Wetherell und Potter verweisen in

19 Farr versteht unter dem rassifizierten Bewusstsein eine »unsichtbare, stillschweigende Form des Rassismus«, die durch spezifische Gesellschaftsstrukturen geformt wird (vgl. 2005: 47). Durch dieses Konzept wird es möglich, »zu verstehen, wie selbst der wohlmeinendste *weiße* Liberale, der sich am Kampf gegen Rassismus beteiligt hat, unbewusst eine Form von Rassismus fortsetzen kann« (ebd.: 41, Herv.i.O.).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

diesem Zusammenhang auf die Arbeit von Thompson (1984), der die Notwendigkeit der Interpretation einer Äußerung innerhalb eines Feldes von Machtkonstellationen betont. Von Interesse sind hierbei die möglichen sozialen Konsequenzen, die subjektive Äußerungen innerhalb von durch Ungleichheitsstrukturen geprägten Gesellschaften haben. Diese können sich legitimierend oder bagatellisierend auf diese auswirken und sie so verfestigen.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

4 Ergebnisse

Weil diese Arbeit in ihren theoretischen Grundlagen davon ausgeht, dass rassistische Äußerungen »nicht Sache persönlicher Einstellungen von Individuen, sondern in der Organisation des gesellschaftlichen Miteinanders verortet sind« (Osterkamp 1997: 95), ist die zentrale Frage im Hinblick auf die nachfolgenden Ergebnisse, wie sich ein gesellschaftlich präsentes antimuslimisches Wissen in den *alltäglichen Diskurspraxen* der Interviewpartner*innen niederschlägt. Dabei wird davon ausgegangen, dass das Subjekt nicht lediglich in der passiven »Anschauung von Wirklichkeit« agiert, sondern aktiv und »verändernd auf diese Wirklichkeit einwirkt« (Jäger in Bezug auf Leontjew 1997: 137). Um diesen Aspekt der aktiven und lebensweltlich lokalisierten Auseinandersetzung mit präsenten Deutungsressourcen zu betonen, soll in Bezug auf die Aussagen der Interviewten von *Aneignungen* gesprochen werden. Der Aneignungsbegriff erlaubt es, ihre Erzählungen, Beschreibungen und Argumentationen als temporäre Resultate fortlaufender Konstruktionsprozesse zu betrachten.

Wir wollen zudem, wie im Methodenkapitel dargelegt, den Begriff der *Diskurspraxen* verwenden. Diese verstehen wir als konkrete Kommunikationsakte – ähnlich Saussures »parole« –, in denen sich subjektive Aneignungen in Form von Bedeutungsproduktionen sprachlich materialisieren. Wie die Analyse zeigt, bringen ähnliche Aneignungsweisen verschiedene Diskurspraxen hervor bzw. verweisen unterschiedliche Diskurspraxen auf dieselben Aneignungsmuster. Deren Bezeichnung als *hegemonial*, *polarisiert*, *dilemmatisch* und *widerständig* wurden zunächst deduktiv von Halls Lesarten-Typologie abgeleitet, am vorliegenden Datenmaterial überprüft und anschließend um die Typen »polarisiert« und »dilemmatisch« erweitert. Halls Typus der »ausgehandelten Lesart« ließ sich dabei in konkretere Subtypen ausdifferenzieren.

Die somit modifizierte Aneignungstypologie dient uns als globales Ordnungsraster für die im Datenmaterial induktiv herausgearbeiteten Diskurspraxen. Diese sind auf einer konkreteren Kommunikationsebene angesiedelt und konnten den abstrakteren Aneignungsmustern zugeordnet werden. Im Interviewmaterial ließ sich eine Vielzahl an Diskurspraxen identifizieren, mit denen die Interviewpartner*innen ihren individuellen Umgang mit antimuslimischen Deutungsressourcen zum Ausdruck bringen. Die fortlaufend-vergleichende Analyse im Sinne der Grounded Theory erlaubte deren schrittweise Identifikation – wobei sich ihre Bezeichnung an der Qualität der artiku-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

lierten Alltagserfahrungen, den eingesetzten rhetorischen Techniken, Argumentationsweisen sowie Reflexionsgraden ableiten, die im Rahmen der *personen- und religionsbezogenen Bedeutungsproduktionen* zum Einsatz kommen.

In der nachfolgenden Ergebnisdarstellung wird zunächst das jeweilige Aneignungsmuster vorgestellt und beschrieben, woraufhin im Anschluss die zugehörigen Diskurspraxen in enger Verbindung mit dem Datenmaterial präsentiert werden. Durch ausführliche Interviewzitate wird den Leser*innen die Möglichkeit gegeben, den Interpretations- und Abstraktionsprozess der Autorin nachzuvollziehen sowie eigene Lesarten zu entwickeln. Zudem werden zu etwaigen Partikularitäten, die sich zwischen den Teilsamples durch gesellschaftlich geteilte Erfahrungen und Wissensumwelten ergeben können, am Ende der Teilkapitel Interpretationsangebote bereitgestellt.

4.1 Hegemoniale Aneignungen

Ein erstes Aneignungsmuster zeigt sich in Gestalt alltagskommunikativer Reproduktionen antimuslimischer Ideologeme. Wir wollen von *hegemonialen Aneignungen* sprechen. Zu den wesentlichen Merkmalen dieses Musters gehört, dass in ihm rassistische und rassismusaffine Symboliken entfaltet werden, ohne dass die Interviewten diese kritisch reflektieren. Sie sprechen gewissermaßen innerhalb eines antimuslimischen Referenzcodes – die in ihm verankerten rassifizierenden und machtlegitimierenden Deutungsangebote übernehmen sie äquivalent zu Halls dominant-hegemonialer Lesart »full and straigt« (Hall 2001: 101). In den individuellen Bedeutungsproduktionen konnten dabei sowohl *rassifizierende Veranderungen* als auch *diskursive Machtdemonstrationen* identifiziert werden. Aus wissenssoziologischer Perspektive dokumentiert sich in ihnen die lebensweltliche Verankerung eines rassistischen Gesellschaftswissens, das von den Interviewten – trotz antizipierter Rassismusvorwürfe innerhalb der konkreten Interviewsituation und trotz wiederholter Toleranzbekundungen – aufgerufen und affirmiert wird. Wir erkennen so bereits bei diesem ersten Muster, wie Personen, die sich selbst als offen und liberal bezeichnen, in Abweichung zu diesem Selbstbild auf antimuslimische Deutungsressourcen zurückgreifen. Daran wird deutlich, dass jene Veranderungssymboliken auch jenseits geschlossen-rassistischer Weltbilder kursieren. Im Hinblick auf die gesellschaftlichen Funktionen von Rassismus zeigt sich, wie auf banal-alltägliche Weise rassistische Herrschaftsstrukturen (unbewusst) kommunikativ stabilisiert und legitimiert werden.

Im Rahmen hegemonialer Aneignungen kommen nun *unterschiedliche Diskurspraxen* zum Einsatz, die nachfolgend detailliert beschrieben werden. Die erste Diskurspraxis zeichnet sich durch Schilderungen konkreter *Alltagserfahrungen* (persönlich, sozial, medial) aus, die die Interviewpartner*innen im Sprechen über ›Muslim*innen‹ und ›den Islam‹ rekonstruieren. Die Analyse zeigt, dass dabei antimuslimische Ideologeme zum Einsatz kommen, welche die Interviewten mit ihren Erfahrungen verflechten und so empirisch fundieren. Das zweite Unterkapitel zeigt, wie antimuslimische Ideologeme im Rahmen *diffuser gesellschaftlicher Beobachtungen* reproduziert werden. Diffus meint hier, dass die Interviewten (vermeintliche) gesellschaftliche Entwicklungen schildern, ohne dabei Angaben zu ihren Informations- bzw. Erfahrungsquellen zu machen. Trotz

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

fehlender Belege scheinen ihre Beobachtungen für sie plausibel und glaubwürdig; kritische Auseinandersetzungen bleiben aus. Unterkapitel drei schließlich analysiert das alltagsdiskursive sowie -praktische Phänomen des *antizipierten Konflikts*, indem antimuslimische Deutungen in der Rekonstruktion persönlich erlebter, intersubjektiver *Quasi*-Begegnungen aktualisiert werden.

4.1.1 Antimuslimische Bedeutungsproduktionen innerhalb von Alltagserfahrungen

4.1.1.1 Verifizierungen I: Primäre Alltagserfahrungen

Diskursanalytische Arbeiten zeigen, dass es zum Basisrepertoire deskriptiver Aussagen gehört, die artikulierten Wirklichkeitsvorstellungen als faktisch gesichert, als »reine Beschreibungen« zu präsentieren, die von etwaigen Interessen der Sprechenden entkoppelt sind (vgl. Potter 1996: 108). Im Falle moralisch wie politisch aufgeladener Themen, wie Rassismus ohne Zweifel eines ist, gilt dies umso mehr, nicht zuletzt um dem Vorwurf empirisch ungerechtfertigter Behauptungen, persönlicher Ressentiments usw. zu begegnen (vgl. Wetherell & Potter 1992: 97). Eine Möglichkeit, *antimuslimische Bedeutungsproduktionen* als naturalisierte, d.h. nicht-konstruierte Wirklichkeitsbeschreibungen zu gestalten, ist deren Verflechtung mit persönlichen Erfahrungen, die durch die Sprechenden dann als »tatsächlich so geschehen« verbürgt werden können. Antimuslimische Ideologeme werden so nicht nur »alltags«-empirisch untermauert und faktisch aufgewertet, sondern es werden auch Implikationen zu etwaigen Interessen, Überzeugungen und Befindlichkeiten gekontert. Auf Ebene des Interviews lässt sich dabei von einem *rhetorischen Interessensmanagement* sprechen, das die Interviewpersonen vor unangenehmen Vermutungen schützt. Auf *Aneignungsebene* jedoch entfalten derartige Verflechtungen eine diskursive Strahlkraft, die die konkrete Kommunikationssituation transzendiert. Hier können Rekurse auf Alltagserfahrungen, die mit (impliziten) antimuslimischen Bedeutungsproduktionen verflochten werden, als lebensweltliche Verifizierungen eines gesellschaftlich flottierenden rassistischen Wissens verstanden werden. Mit anderen Worten: Was als Ideologem abstrakt existiert, wird durch die kommunikative Verflechtung mit persönlichen Erfahrungen zum Tatbestand erhoben. Dabei »wirken« jene Verflechtungen in zwei Richtungen: Zum einen werden antimuslimische Ideologeme von den Interviewpartner*innen genutzt, um die eigenen Alltagserfahrungen sinnhaft aufzuschlüsseln, gleichzeitig dienen sie der (unbewussten) empirischen Unterfütterung und Bestätigung jener Deutungsressourcen. Durch ihre alltagskommunikative Verwendung werden sie gesellschaftlich reproduziert und diskursiv verfestigt.

Nachfolgend soll die *Praxis der Verifizierung* antimuslimischer Ideologeme anhand konkreter Interviewauszüge nachvollzogen werden. Dabei richten wir den Blick zunächst auf Falldarstellungen aus dem deutschen Teilsample, da sich in ihnen spezifische Kolorierungen in der lebensweltlichen Aneignung antimuslimischer Ideologeme erkennen lassen. So zeigt sich etwa, dass die generierten Bedeutungsproduktionen in einen übergeordneten *Benachteiligungsdiskurs* eingebettet sind, in dessen Logik die

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

gesellschaftliche Anwesenheit von ›Muslim*innen‹ zur Ursache für den (imaginierten) Verlust an persönlichen bzw. kollektiven Vorrechten und Privilegien erklärt wird.

Interviewebene: Antimuslimische Reproduktionen trotz Interessensmanagement

Ein erstes Textbeispiel liefert der deutsche Interviewpartner Till Feller[1] (33)[2], wohnhaft in Köln und selbstständig in der Immobilienbranche tätig. Da es sich bei seiner Aussage um den ersten hier vorgestellten Fall handelt, soll im Sinne der intersubjektiven Nachvollziehbarkeit der Argumentation eine sehr ausführliche Textdarstellung und -interpretation erfolgen. Diese wird zugunsten der Lesbarkeit bei den nachfolgenden Beispielen auf die wesentlichen Textpassagen reduziert. Da Feller direkt zu Gesprächsbeginn auf den Umfang und die Qualität seiner persönlichen Erfahrungen mit ›Muslim*innen‹ verweist – und damit nicht nur den authentischen Charakter seiner nachfolgenden Einlassungen versichert, sondern auch ein Bild von sich als glaubwürdigen und erfahrenen, zugleich reflektierten und differenzierten Beobachter vorbereitet – wollen wir bei ihm direkt mit dem Interviewauftakt beginnen.

I: Die allererste Frage, Herr Feller, ist das Thema Islam irgendwas, womit Sie sich generell beschäftigen, was Sie generell interessiert?
TF: Zwangsläufig. also, ich meine, wir wohnen (.) ich wohne ja mitten in Köln // ja // und wir haben eine relativ hohe, äh, Rate, würde ich mal vermuten // ja // an muslimischen Menschen, Mitbürgern, wie auch immer. ähm (.) da tut man das zwangsläufig. // hm, ok // da ich einen relativ (.) unorthodoxen Schulweg hinter mir hatte, also, Schullaufbahn. ah (.) war ich eine Zeitlang in einer Klasse, wo es zwei Deutsche gab und davon war ich einer. also, daher, hatte ich doch sehr viel damit zu tun, zwangsläufig. // ok // wobei dir Frage ja auch immer ist, ob, ja, ob man das darauf runterbrechen kann, hm. also, an was Leute glauben oder wie sie getauft sind oder wie auch immer.
I: Was meinen Sie denn mit »runterbrechen«?
TF: Ja, wenn ich, wenn ich eine Klasse hab und ich bin, ich habe, sage ich mal, zwei Deutsche in der Klasse und gleichzeitig vielleicht dann auch, äh (.) nur fünf Nicht-Muslime ((besondere Betonung)), vielleicht. ich weiß gar nicht, waren vielleicht sogar mehr. aber, dann ist ja die Frage, ob, äh (.) Verhaltensweise und Situationen im Leben darauf runterzubrechen sind, dass Leute Muslime sind oder nicht. also, nehme ich eigentlich von @Abstand@. also Leute darauf zu reduzieren. // hm, ok // genauso wie ich niemanden darauf reduziere, ob er schwul ist oder Katzen mag oder, äh (.) ne, also.
I: Ok. Gibt es irgendwie eine besondere Episode oder so, die Sie erzählen könnten, aus dieser Zeit?
TF: Also, ich habe, ich habe, ich habe ziemlich viel (.) erlebt mit Menschen, die Muslime waren, aber nicht, weil sie Muslime waren, deswegen ist das halt immer schwer // ja // ne? und das ist schwer, das zu verknüpfen. also, ich meine, es ist immer, es ist ja immer so die Frage, ähm (.) also ich habe, ich habe, ich habe gelernt, dass eigentlich gerade auch was Integrationsproblematiken in Deutschland angeht, nicht wichtig ist, ob die Leute Muslime ((besondere Betonung)) sind oder nicht. sondern

1 Die Namen der Interviewpartner*innen wurden anonymisiert und durch fiktive Namen ersetzt.
2 Altersangabe zum Zeitpunkt des Interviews.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

eher, aus welchem Background sie kommen, sprich, ob das irgendwelche ähm (.) iranischen Ärzte sind oder irgendwelche äh, äh (.) anatonischen (sic!) Bauern, die hier rübergekommen sind. das ist viel problematischer, als ob, die Frage, ob sie Muslime sind oder nicht. // ok // ich habe zum Beispiel eine Freundin, wusste ich gar nicht, dass sie Syrerin ist, wusste ich überhaupt nicht und dass sie Muslima ist. war mir gar nicht bewusst, weil das kein Thema ist. ich glaube, das ist (.) ähm, im Leben immer die Frage, inwieweit man sich darüber definiert. also, ich habe zum Beispiel auch Freunde, die homosexuell sind, das ist mir vollkommen egal. die laufen halt auch nicht rum und sagen, »hey, ich bin schwul«, sondern, sie sind halt schwul und ganz normale Menschen. wenn aber Leute rumlaufen und sagen, »hey, ich bin Peter und ich bin schwul« @(.)@ um sich darüber zu definieren, ist das das gleiche Problem wie mit Muslim(a), denke ich. also, wenn Leute sagen, »ich bin Moslem. ich bin, ich bin Moslem – und das ist mein, mein Statement«, dann ist das ein anderes Problem, als wenn jemand sagt, »hey!«, keine Ahnung, »ich bin Deutscher, türkischer Herkunft und ich, ähm, glaube an Allah statt an Gott oder an Buddha oder so.«

I: Ok. Gab es so Leute in Ihrer Klasse oder in dieser Zeit, die sich vorrangig über ihren Glauben definiert haben?

TF: Also, wir hatten, wir hatten, ich hatte ein Problem in meiner Schulzeit, ähm, das war, ähm (.) dass die Jungen im Sport, wir hatten getrennten Sportunterricht, aber jetzt nicht religiös getrennt, sondern einfach war er getrennt. äh und die Jungs haben meistens Fußball gespielt-

I: └Frauen, äh, Mädchen und Jungs?┘

TF: Genau. genau. ahm, und die, also es war ja Alter so, was war es? 13 bis 16 vielleicht oder 17. ähm, und die Jungs haben immer Fußball gespielt, weil die alle Fußball spielen. da ich aber kein Fußball spiele, weil ich, ich mag Fußball nicht, (treibe) lieber andere Sportarten, habe ich dann, also, auf, auf, auf Hinweis meines Lehrers, bei den, bei den Mädchen mitgemacht. und die haben dann Volleyball gespielt oder Badminton oder andere Sachen. ähm. und es gab irgendwann ein Problem, weil wir drei türkischsprachige Mädchen hatten, die mit Kopftüchern, äh (2) normal rumliefen, im Sportunterricht keines trugen und die Eltern denen dann verboten, am Sportunterricht teilzunehmen, weil ich an diesem Sportunterricht teilnahm // hm //. was ich (.) ja, ich bin da- also, ich denke, ich denke, jeder sollte das tun, was er gut findet, ahm, egal generell. ich bin nicht getauft, muss ich dazu sagen, also, ich, ahm, jeder sollte das leben, was er gut findet. sobald es andere tangiert, finde ich das ist ein Problem. und damit meine ich, sobald, ahm man selber durch seine Religionsausübung andere tangiert, indem, was sie tun, äh (.) stört mich das. und da stört mich aber auch, ähm (.) ein fundamental denkender Christ, sage ich mal. ich habe nur das Gefühl, oft, dass die Religionsentwicklung, ähm (.) Jahrhunderte braucht, um da anzukommen, wo sie ist. und dass das, dass der Islam halt erst 500, vor 500 Jahren, sage ich mal, angefangen hat, sich zu entwickeln, während das Christentum ja die ganze (.) @Scheiße@ schon vor 2000 Jahren angefangen hat, bzw. schon vor 1000 Jahren dann oder vor 500 Jahren, sage ich mal, die Sachen, seine, seine schlimme Zeit hinter sich hatte und daraus dann gestärkt hervorzugehen. (ich denke) das ist eins der Hauptprobleme // ok // was die Religion betrifft. (Z 3-105)

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

Einleitend wurde bereits festgestellt, dass zur Praxis der Verifizierungen auf Ebene des Interviews ein aktives *Interessensmanagement* gehört, dessen Funktionen die faktische Aufwertung des Geschilderten sowie das Kontern antizipierter Rassismusvorwürfe sind. Bereits die ersten Einlassungen Fellers zur persönlichen Relevanz und alltäglichen Präsenz des »Themas Islam« – eine bewusst offen gehaltene Formulierung, die es den Interviewpartner*innen erlauben soll, eigene Deutungen und Schwerpunktsetzungen vorzunehmen – enthalten deutliche Hinweise auf ein derartiges »stake management« (Potter 1996: 122ff.). Feller konstruiert hier das *Selbstbild eines erfahrenen und involvierten Beobachters*, der seine persönlichen Erlebnisse mit differenzierten Analysen unterfüttert. So betont er den erheblichen *Erfahrungsreichtum*, über den er in Bezug auf ›Muslim*innen‹ verfügt, was er mit seiner Wohnsituation (»zwangsläufig […] ich wohne ja mitten in Köln […] doch sehr viel damit zu tun«) und seiner Schulzeit (»ziemlich viel erlebt mit Menschen, die Muslime waren«) begründet. Deutlich unterstreicht er zudem sein Bemühen um sachliche Reflektiertheit. So wolle er seine Erlebnisse keinesfalls mit religiösen Merkmalszuschreibungen oder pauschalen Kausalannahmen verknüpfen, explizit verwehre er sich dagegen, »Verhaltensweisen und Situationen im Leben darauf runterzubrechen […], dass Leute Muslime sind oder nicht«.

Diese vorangestellten Erfahrungsbelege und betonten Metareflexionen lassen sich im Lichte des Interessensmanagements als *rhetorische Techniken* lesen, als sprachliches Agieren gegen vermutete Rassismusvorwürfe, wie sie in der Interviewsituation seitens der Autorin vorgetragen bzw. entwickelt werden könnten. Folgt man dieser Deutung, bemüht sich Feller um eine *diskursethische Aufwertung* seiner Aussagen, indem er sie unter den Maximen von Wahrheit und Wahrhaftigkeit vorträgt (vgl. Joas & Knöbl 2004: 327): Was er berichtet, erhebt den Anspruch, so und nicht anders geschehen zu sein. Dabei zeigen sich in seinen Aussagen jedoch Widersprüche zwischen jenem *explizit* betonten Erfahrungsreichtum und *impliziten* Unsicherheiten im Reden über das Thema Islam. Während Feller seine Erlebnisse als zeitlich umfassend (langjährig und andauernd) und vielfältig (flüchtige Beziehungen im Wohnumfeld, viele Klassenkamerad*innen, syrische Freundin) beschreibt, fallen in der konkreten Benennung ›muslimischer‹ Personen sprachliche Vagheiten auf. Diese zeigen sich in unpersönlichen Adverbien wie »damit«, nachträglichen semantischen Verwaschungen wie »muslimischen Menschen, Mitbürgern, wie auch immer«, in übermäßigen Betonungen wie bei »Nicht-Muslime« und »Muslime« sowie in der Uneinheitlichkeit der verwendeten Benennungen: »Muslime«, »Moslems«, »türkischsprachige Mädchen«. Aus diskursanalytischer Perspektive lassen sich jene variierenden Bezeichnungen als Vagheits-Demonstrationen deuten und damit als subtile Versuche, sich vom Gesprächsgegenstand zu distanzieren (vgl. Potter 1996: 131f.).

Folgt man dieser Lesart, so vermeidet Feller auf diese Weise, sich auf Wörter festzulegen, die delikate Konnotationen transportieren und negativ auf seine Person ausstrahlen könnten. Zusammen mit der mittels Auflachen betonten und der Beantwortung der Frage vorangestellten Ablehnung reduktionistischer Schlussfolgerungen über ›Muslim*innen‹ (»nehme ich eigentlich von @Abstand@. also Leute darauf zu reduzieren.«) wird das Bild eines *sachlichen und differenzierten Beobachters*, der sich bewusst und explizit gegen rassistische Verkürzungen positioniert, zusätzlich unterstrichen. Über die uns hier interessierende *Verifizierungspraxis* gibt dies insofern Aufschluss, als Feller

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sich als bewertende Akteursinstanz aus seinen Beobachtungen argumentativ ausblendet. Seine persönlichen Erfahrungsschilderungen erscheinen so als reine Beschreibungen, als kontext- und perspektivunabhängige Realitäts(ab)bilder, die als verlässlich und glaubhaft gelesen werden können. Feller entwirft ein Selbstbild, das Kompetenz durch Erfahrungsfülle vermittelt und eine sich gegen Rassismus-Implikationen verwehrende Integrität.

Betrachten wir vor diesem Hintergrund die *personen- und religionsbezogenen Bedeutungsproduktionen* des Interviewpartners, wie er sie im Rahmen seiner rekonstruierten Alltagserfahrungen entwickelt, so zeigt sich eine deutliche Diskrepanz zwischen diesem Selbstbild und diversen implizit reproduzierten *antimuslimischen Ideologemen*. Da ist zunächst die Unfreiwilligkeit, die er seinen Begegnungen mit ›Muslim*innen‹ in allen benannten Lebensbereichen attestiert. Aufgrund der »relativ hohen Rate« muslimischer Personen in seinem Wohnumfeld sowie während seiner Schulzeit, zeitweilig sei er zusammen mit einem anderen Mitschüler der einzige »Deutsche« in der Klasse gewesen, ergebe sich die Beschäftigung mit ›dem Islam‹ für ihn »zwangsläufig« – ein Attribut, das er in den ersten Sätzen des Gesprächs gleich dreimal verwendet. Feller operiert zudem mit Assoziationen des *Massenhaften* und *national Jenseitigen*, die zusammen mit der Possessivkonstruktion »wir haben« ›Muslim*innen‹ objektiviert und als Sonder- bzw. Gegenpart zur *eigentlichen* Stadtbevölkerung erscheinen lässt. In dieser sprachlichen Verbesonderung zeigen sich symbolische Grenzziehungen, in denen die zentralen rassistischen Elemente der *Essentialisierung* und der *Abgrenzung* lebensweltlich-kommunikativ aktualisiert werden. ›Muslim*innen‹ werden dabei *als Gruppe* zusammengefasst, als *Nichtdeutsche* identifiziert und jenseits gesellschaftlicher Normalitäten verortet – Letzteres zeigt sich auch anhand der rhetorischen *Denormalisierung* der Schulbiographie des Interviewpartners (»relativ unorthodoxe[r] Schulweg«, »nur fünf Nichtmuslime«). Auf die Denormalisierung von ›Muslim*innen‹ als deutsche Gesellschaftsmitglieder durch Feller kommen wir gleich noch einmal ausführlich zu sprechen.

Eine weitere Diskrepanz zwischen Fellers Selbstbild und seinen implizit antimuslimischen Bedeutungsproduktionen dokumentiert sich in seinem problemorientierten Blick auf Migrant*-innen, in dem sich *ethnisierende und sozialdarwinistische Attribuierungen* miteinander verbinden. So begründet er seine Ablehnung antimuslimischer Kausaldeutungen nicht, wie es für eine rassismuskritische Lesart charakteristisch wäre, mit dem rassifizierenden oder unterkomplexen Charakter derartiger Ursachenanalysen, sondern mit einem Verweis auf andere nichtdeutsche ›Problemgruppen‹. Folgt man seiner Argumentation, seien für »Integrationsproblematiken in Deutschland« nicht ›Muslim*innen‹ allgemein, sondern ganz bestimmte ›muslimische‹ Migrant*innengruppen verantwortlich. Jene »Problematiken« entstünden nicht, weil Menschen »Muslime sind oder nicht«, sondern aufgrund ihrer milieuspezifischen sowie natioethnischen Herkunft: »ob das irgendwelche ähm (.) iranischen Ärzte sind oder irgendwelche äh, äh (.) anatonischen (sic!) Bauern, die hier rübergekommen sind«. Der Assimilationsimperativ, der in medialen und politischen Debatten über Integration in Deutschland oftmals versteckt enthalten ist (vgl. Ratković 2018; Terkessidis 2010), wird von Feller hier – im erneuten Widerspruch zu seinem Selbstbild – nicht kritisch hinterfragt, sondern, im Gegenteil, als Interpretationsrahmen übernommen. Dieses

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

und die argumentative Nahelegung, dass weniger gebildete Migrant*innen soziale Konflikte verursachten – wir finden in der Bezeichnung »anatolische [!] Bauern« einen impliziten Hinweis auf Einwander*innen der sogenannte ›Gastarbeiter*innen‹-Generation – konstruiert ›Muslim*innen‹ als zumindest *potentiell problematische* und mithin gesellschaftlich unerwünschte Personengruppe.

Durch die wiederholte Verwendung des Indefinitpronomens »irgendwelche«, die gesetzten Pausen, die »äh«-Partikel und die verhaspelte Aussprache deutet sich zudem an, dass der Interviewte hier auf der Suche nach einer passenden, einer unverfänglichen Bezeichnung für die *eigentlichen* Verursacher*innen der Integrationsprobleme ist. Was als erneutes Interessensmanagement gelesen werden kann – Feller agiert gegen die Implikation einer rassistischen Argumentationsweise, indem er lexikalische sowie prosodische Vagheiten mit vergleichsweise harmlosen Gruppenkategorisierungen (»iranische Ärzte«, »anatolische [!] Bauern«) koppelt – lässt sich ebenso als *Substituierung* einer antimuslimischen durch eine *intersektional-rassistische Veranderungsform* interpretieren. Die Integrationsprobleme – eine thematische Schwerpunktsetzung, mit der Feller die Defizitperspektive medialer Diskurse auf ›Muslim*innen‹ und Migrant*innen übernimmt (vgl. Kap. 1.2.3) – werden von ihm nicht auf religiöse, jedoch auf natio-ethnische und bildungsspezifische Zugehörigkeiten zurückgeführt.

Zwischenfazit: Vergleicht man nun Fellers Aussage mit offen-pauschalisierenden Rassismen (z.B. »Muslim*innen haben Integrationsprobleme.«), könnten seine Einlassungen als differenzierte Argumentation gedeutet werden, so wie es der Interviewpartner in der Gesprächssituation auch verstanden wissen möchte. Berücksichtigt man jedoch die Tatsache, dass Feller ›Muslim*innen‹ in mehr oder weniger erwünschte Personengruppen unterteilt, damit als potentielle Unruhestifter*innen markiert und die eigene (persönliche bzw. kollektive) Rolle im Kontext migrationsbegleitender gesellschaftlicher Transformationsprozesse ausklammert, werden die typischen Elemente symbolischer Rassismen in seinen Aussagen offenkundig: Essentialisierung, Abgrenzung sowie die Normalisierung bzw. Verteidigung der eigenen gesellschaftlichen Vorteilsposition. Rassifizierende Kausaldeutungen werden vom Interviewten mithin trotz expliziter Verwehrung argumentativ eingesetzt. Der dabei entstehende Widerspruch wird von Feller nicht thematisiert, möglicherweise ist ihm dieser nicht bewusst. In seiner Argumentation wird das Differenzkriterium, über das sich der rassistische Gehalt seines Sprechens vermittelt, lediglich ausgetauscht und durch eine weniger tabubehaftete Gruppenkategorie ersetzt. Damit sind es nicht ›Muslim*innen‹ *per se*, sondern anatolisch-bildungsferne Migrant*innen *per se*, die in Deutschland soziale Konflikte verursachten. Hierin zeigt sich neben der Kombinierbarkeit von rassistischen Artikulationen mit positiven Selbstbildern (eine nicht-rassistische Haltung wird behauptet und rhetorisch aufgebaut, dennoch sind die Argumentations- und Deutungsmuster von rassistischer, in diesem Fall natio-ethnisierender sowie sozialdarwinistischer Qualität) auch die inhaltliche Flexibilität rassistischer Ideologeme im konkreten alltagsweltlichen Sprechen. Eine tabubehaftete Gruppenkategorisierung (›Muslim*innen‹) kann so mühelos durch eine andere (bildungsferne Anatolier*innen) ersetzt werden.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

Aneignungsebene: Aktivierung eines Benachteiligungsdiskurses

Im Anschluss daran beginnt Feller, unter Rückgriff auf *primäre Alltagserfahrungen*, seine Argumentation empirisch zu unterfüttern und dabei eingesetzte antimuslimische Ideologeme zu *verifizieren*. So greift er die populäre *These von der unproblematischen muslimischen Identität* auf, wie sie Spielhaus als hegemoniales Bewertungs- und Ordnungsparadigma herausgearbeitet hat (vgl. 2011). Feller verwendet diese im Verweis auf seine syrisch-muslimische »Freundin«, von deren religiöser Zugehörigkeit und nationaler Herkunft er keinerlei Kenntnis hatte: »Ich habe zum Beispiel eine Freundin, wusste ich gar nicht, dass sie Syrerin ist, wusste ich überhaupt nicht und dass sie Muslima ist. war mir gar nicht bewusst, weil das kein Thema ist.« Seine mehrfach betonte Unkenntnis überführt Feller anschließend in ein Plädoyer für einen moderaten, diskreten und nicht-öffentlichen Umgang mit religiösen Orientierungen. Dabei bringt er Vorstellungen von gesellschaftlicher Normalität in Stellung, die er am Beispiel seiner Freund*innen (muslimisch bzw. heterosexuell) veranschaulicht.

Zum Einsatz kommen hierbei heteronormative sowie antimuslimische Gesellschaftsvisionen, die sich in der impliziten Forderung Fellers zur Privatisierung bestimmter – vom ›Normalen‹ abweichender – Identitätsaspekte zu erkennen geben. Seine Argumentation suggeriert hier, dass für den Interviewpartner die religiöse bzw. sexuelle Orientierung seiner Freund*innen nur so lange akzeptabel ist, wie sie von ihnen nicht in den Vordergrund gerückt, in den Bereich des offen Ausgesprochenen, des öffentlich Sichtbaren überführt wird.[3] Selbstbewusste, offen-religiöse ›Muslim*innen‹ werden hier als potentiell problematisch markiert. Lediglich im Modus des Dethematisierten bzw. Unerkannten können sie für ihn »ganz normale Menschen« sein. Feller nutzt hier seine Primärerfahrungen, um seine Freund*innen als Rollenmodelle zu präsentieren, womit er gleichzeitig die von ihm definierten Grenzen gesellschaftlicher Zugehörigkeit und tolerierbaren Verhaltens aufzeigt und verfestigt. Dabei wird der im letzten Drittel der Passage entfaltete *Benachteiligungsdiskurs* bereits vorbereitet, indem Feller einen offenen und öffentlichen Umgang mit der eigenen muslimischen Religiosität als problematisch markiert.

So entwirft Feller im letzten Abschnitt seiner Eingangsausführungen[4] sich selbst als *Leidtragenden* einer als inadäquat und überzogen präsentierten Anspruchshaltung ›muslimischer‹ Mitschülerinnen. Der Interviewpartner greift dabei auf verschiedene antimuslimische Interpretationsrahmen zurück, um seine Alltagserfahrung sinnhaft einzudeuten. Gleichzeitig werden diese Rahmen durch seine Erfahrungsschilderungen implizit verifiziert und so diskursiv verfestigt. Konkret aufgerufen wird das *Narrativ religiöser Übergriffigkeit* ›muslimischer‹ Personen sowie das orientalistische Bild von der *Rückständigkeit des Islams*. Eingeleitet wird diese Episode durch die Anschlussfrage der Autorin, ob es ›Muslim*innen‹, die ihren Glauben öffentlich zeigten, wie Fellers es zuvor

3 Feller ist damit nicht allein. Eine bevölkerungsrepräsentative Umfrage der Antidiskriminierungsstelle des Bundes bestätigt, dass subtile Abwertungen von LGBTQ-Personen nach wie vor von ca. einem Drittel der Deutschen vertreten werden. So stimmten knapp 44 % der Befragten der Aussage zu »Homosexuelle sollen aufhören, so einen Wirbel um ihre Sexualität zu machen« (ADB 2017b: 7).

4 Diese wurden durch die interviewende Autorin durch inhärente Nachfragen mehrfach erweitert.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

allgemein kritisiert hat, auch in seiner Klasse gegeben habe. Feller schlüsselt daraufhin seine persönlichen Alltagserfahrungen mit antimuslimischen Deutungen auf. Die rekonstruierte Sportunterrichtsepisode von ihm dabei als *interkultureller Interessenskonflikt* erzählt, der sich während seiner Schulzeit zwischen ihm und zwei »türkischsprachigen« Mitschülerinnen bzw. ihren Eltern ereignete. In der antagonistisch gezeichneten Situation steht Fellers persönlicher Wunsch nach spezifischen Unterrichtsinhalten – nämlich solchen, die seinen individuellen Vorlieben entsprechen – dem Wunsch der Eltern entgegen, jenen Unterricht als Schutzraum für ihre Töchter zu bewahren. Die von ihm bevorzugte Lösung des Konfliktes platziert der Interviewpartner in einen Deutungsrahmen universeller Freiheitsrechte (»jeder sollte das leben, was er gut findet«), den er jedoch ausschließlich zu seinen Gunsten beansprucht: »sobald, ahm man selber durch seine Religionsausübung andere tangiert, indem, was sie tun, äh (.) stört mich das.«

Obwohl an dieser Stelle noch nicht ausgesprochen ist, dass Feller seine persönliche Freiheit durch die Religiosität der Schülerinnen verletzt sieht (s.u.), wird bereits implizit deutlich, wessen Bedürfnisse er als legitim betrachtet (seine) und wessen eher nicht (die der Mädchen). Das Tragen des Kopftuches, so die naheliegende Lesart, ist für ihn nur so lange unproblematisch, wie es den Handlungsspielraum der etablierten, nichtmuslimischen Mehrheit – zu der er sich hier implizit rechnet – nicht beeinträchtigt. Feller markiert damit klar Grenzen des Tolerablen für die sich zunehmend pluralisierenden gesellschaftlichen Verhältnisse in Deutschland. Es zeigt sich darin das rassismustypische Merkmal der Dominanzsicherung ›weißer‹ Vorrechte: Religiöse Vielfalt ist in dieser Deutungsperspektive nur so lange in Ordnung, wie sich an den ›weißen‹ Privilegien und dem bestehenden Machtgefüge zwischen Etablierten und Außenseiter*innen nichts verschiebt. Ein deutscher Junge, der wegen der religiösen Überzeugungen nichtdeutscher Mädchen den Unterricht verlassen muss, geht dabei für Feller klar über die Toleranzgrenzen hinaus.

Was sich hier als *Benachteiligungsdiskurs* implizit andeutet, wird vom Interviewpartner nur wenig später offen als solcher benannt. Dabei präsentiert Feller die Rücksichtnahme auf die Schülerinnen zu seinen Ungunsten als klare Fehlentscheidung – erneut, ohne dabei eine konkrete Akteursinstanz zu identifizieren.

> TF.: […] in türkischen Unis war war, war, war- weiß nicht, ob es noch so ist, aber es verboten, Kopftuch zu tragen. ähm, in Deutschland, ähm, im Sportunterricht wird den Mädchen das gestattet und dafür den Jungen nicht erlaubt teilzunehmen, damit die nicht in ihren Gefühlen verletzt werden. ich meine, das sagt ja schon viel aus, also (2) und wenn mir dann ein 12-jähriges Mädchen erzählt, dass es aus, aus ähm (.) aus Überzeugung Kopftuch trägt @(.)@ (.) ((ringt nach Worten)) das ist so wie, wenn, wenn mir ein Mädchen erzählen würde, dass sie sich aus Überzeugung ein Kreuz auf die Stirn tätowieren lässt. würde ich mir auch meinen Teil zu denken. […] (Z 261-271)

Indem Feller mit dem Kopftuch Fanatismus assoziiert (»sich aus Überzeugung ein Kreuz auf die Stirn tätowieren«), präsentiert er gleichzeitig eine Legitimation dafür, ›Muslim*innen‹ im Konfliktfall das Recht zur Ausübung ihrer religiösen Freiheitsrechte zu verwehren. Zudem deutet er durch den Vergleich mit dem Kopftuchverbot in türkischen Bildungseinrichtungen an, dass die Türkei ihm als das eigentliche Heimatland der Schülerinnen gilt (was sich in der Fremdkategorisierung der Schülerinnen

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

als »türkischsprachig« bereits andeutete). Deutschland wird in der Konsequenz als *Nichtheimat* markiert, ohne dies sprachlich explizieren zu müssen. Der aktivierte Benachteiligungsdiskurs wird damit um die rassistische Deutung der Bevorzugung von ›Muslim*innen‹ als *national Außenstehende* verfestigt.

Weitere in die persönliche Benachteiligungserfahrung eingeflochtene rassistische Ideologeme zeigen sich im letzten Abschnitt der Passage. Eingeleitet wird dieser durch den Vergleich der Schülerinnen mit einem »fundamental denkenden Christ[en]«, mit dem Feller die Implikation, er würde die Benachteiligung ›muslimischer‹ Mitbürger*innen befürworten, im Sinne eines erneuten Interessensmanagements zu neutralisieren versucht. Feller zeigt so an, dass er nicht mit einer bestimmten Religionsgruppe, sondern mit fundamentalistischem Denken – das im Vergleich implizierte *Tertium Comparationis* – ein Problem hat. Die damit erfolgende Markierung des Kopftuchs als fundamentalistisch liefert dem Interviewpartner eine mit liberalen Grundwerten vereinbare Rechtfertigung dafür, warum es im erlebten Widerstreit persönlicher Freiheitsrechte – sein Recht auf Bildung gegen das Recht der Mädchen auf individuelle Religionsausübung – zurückzustehen hat. Aus rassismustheoretischer Perspektive greift Feller hier nicht nur auf jahrhundertealte, antimuslimische Vorstellungen zurück – ›der Islam‹ als fundamentalistisch, gewaltaffin, repressiv (vgl. Kap. 2.1.3) – sondern trägt auch ganz *praktisch* zur Legitimierung und Stabilisierung gesellschaftlicher Dominanz bei, indem in seinen Alltagsaussagen das operiert, was Terkessidis als »differenzierende Macht« bezeichnet (2004: 99f.). Gemeint ist damit das Privileg einer gesellschaftlich dominierenden Gruppe, eine andere Gruppe »sichtbar zu machen« sowie über diese Gewalt auszuüben, etwa indem sie ihr, wenn auch nur in alltäglich-lebensweltlichen Zusammenhängen, Rechte versagt (oder das Versagen von Rechten rechtfertigt), die sie für sich selbst in Anspruch nimmt.

Die im gesamten Redeabschnitt mehrfach erfolgte Markierung der Mädchen als nichtzugehörig wird in den letzten Ausführungen Fellers durch die orientalistische These von der verzögerten »Religionsentwicklung« ›des Islams‹ zusätzlich untermauert. Dabei nutzt er die oben genannten antimuslimischen Deutungsressourcen, um die Verhaltensmuster von ›Muslim*innen‹ im Rahmen seiner persönlichen Alltagserfahrungen sinnhaft aufzuschlüsseln. Als unausgesprochene Prämisse greift dabei, dass jene für ihn Repräsentant*innen einer homogenen ›muslimischen Kultur‹ sind. In ihrem Handeln spiegelten sich – unter Verwendung dieses Interpretationsrahmens – nicht die Bedürfnisse und Interessen einer *konkreten* muslimischen Familie innerhalb eines *konkreten* zeitlichen, wohnräumlichen, politischen und sozialen Kontextes. Vielmehr bestätigt sich das antimuslimische Narrativ vom a-modernen, demokratieinkompatiblen Islam – eine Verflechtung von Alltagserfahrung und antimuslimischen Deutungsressourcen, in der sich erneut eine lebensweltlich-kommunikative *Verifizierung* aktivierter antimuslimischer Ideologeme vollzieht. Es handelt sich letztlich um die Abstrahierung, Ahistorisierung und Essentialisierung muslimischer Identitäten, Denkweisen, die Amirpur als »Muslimisierung der Muslime« bezeichnet (2011: 197).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Weitere Fälle

Es gibt weitere Interviewpartner*innen aus dem deutschen Teilsample, bei denen sich die *Praxis der Verifizierungen* erkennen lässt. Wir wollen uns zum Zwecke einer zusätzlichen empirischen Fundierung zwei Textpassagen genauer ansehen, die von zwei anderen Interviewpart-ner*innen stammen. Diese aktivieren ebenfalls einen *Benachteiligungsdiskurs*, den sie sowohl persönlich als auch kollektiv eindeuten. Im Fall von Mike Köller, 35, einem Angestellten der regionalen Energieversorgung, strukturiert dieses Narrativ eine Alltagserfahrung aus dem Bereich gesellschaftlichen Zusammenlebens. Es geht konkret um die drohende Abschaffung des Sankt-Martins-Tags im Kindergarten seines Sohnes. Während der Interviewpartner seine emotionale Reaktionen auf die Nachricht der (angeblich) geplanten Veränderungen beschreibt, macht er wie selbstverständlich »türkische oder muslimische« Akteur*innen als Urheber*innen der Initiative aus.

> MK: […] Ja, als ich das gehört habe, habe ich gedacht, ich krich n Knall. wie::so kommt irgendjemand jetzt hier hin und Sankt Martin, ich bin als Kind mit der Laterne rumgegangen. dat ist Kultur, das Tradition bei uns im Land und dat lass ich mir nicht verbieten. ich hab direkt gesacht, wenn die bei uns im Kindergarten das anfangen, dann guck ich, dass mein Sohn in nen anderen Kindergarten geht, in Kindergarten mit Toleranz. (.) und als man dann, das war ja erstmal so n Bild gewesen, dass man gesacht hat, »der türkische oder muslimische Verbund will das«, im Nachhinein hat man mitbekommen, das kam ja gar nicht mal aus der Richtung. das war ja eigentlich eher die Linkspartei, von der das kam, ne. […] (Z 1710-1721)

Wie schon beim Interviewpartner Feller wird auch anhand von Köllers Schilderung nachvollziehbar, wie Fremdzuschreibungen (»kommt irgendjemand jetzt hier hin« – jemand also, der nicht von hier kommt oder bereits hier ist) mit Dominanzansprüchen kommunikativ verkoppelt werden (»dat lass ich mir nicht bieten«). Im Aufruf nationalkultureller Traditionen (»dat ist Kultur, das Tradition bei uns im Land«) ist die Exklusion von ›Muslim*innen‹ als *natio-kulturell Andere* bereits impliziert. In dieser Spaltung zwischen ›uns‹ und ›denen‹ wird die Ausgrenzung von muslimisch-markierten Personen alltagsdiskursiv vollzogen und über das antimuslimische *Narrativ von der kulturellen Übergriffigkeit* muslimischer Personen legitimiert. Köller verifiziert dieses Narrativ hier insofern, als er es auf seine primären Alltagserfahrungen überträgt und so als *selbst-erlebt* bestätigt. Die Tatsache, dass sich die eigentlichen Urheber*innen des Abschaffungsvorstoßes als deutsche Politvertreter*innen und damit vermutlich als nichtmuslimisch entpuppten, hält ihn dabei nicht davon ab, auf jene antimuslimische Deutungsressource zurückzugreifen und diese so *im praktischen Sprechen* – trotz besseren Wissens – zu reproduzieren.

Ähnliches zeigt sich auch bei der Interviewpartnerin Paula Feldstein, 31, einer Angestellten im Bereich Film- und Fernsehen. In der von ihr rekonstruierten Teestuben-Episode werden antimuslimische Vorstellungen über das Verhalten männlicher ›Muslime‹ insofern aktiviert und lebensweltlich *verifiziert*, als sie die gesamte Szene symbolisch einrahmen und strukturieren. Sie dominieren Feldsteins Eindeutung derart, dass diese aus dem singulären Erlebnis *generelle Schlüsse* auf eine adäquate islamische Religiosität und die öffentliche Sichtbarkeit ›muslimischer‹ Personen in Deutschland zieht. Dabei

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

aktiviert auch sie einen *Benachteiligungsdiskurs*, in dem sie sich als *Leidtragende* chauvinistischer Religionsvertreter präsentiert.

> PF: […] dann gibt's natürlich aus diese ähm, Teestuben, wo nur // mhm // Männer reindürfen // mhm // und ähm, da weiß man irgendwann auch als Frau, beziehungsweise ja, na klar, als Frau haha ((ironisch gekünstelt)) // mhm // dass man da eben auch nicht einfach nur reingeht und nach dem Weg fragt oder so, weil man das eben nicht macht. aber, also das zum Beispiel weiß ich nur, weil's mir mal jemand gesagt hat // mhm //, weil ich eben schon auf m Weg auf die Tür zusteuerte und eben nach dem Weg fragen wollte // ja // und dann wurde ich noch zurückgehalten, »**da darfst du nicht rein, @da darfst du nicht rein@**« // ok // und ähm, das wiederum hab eben dann wieder nicht verstanden, weil ich mir eben einfach dachte, dass dieses Glauben an sich ja ne Sache ist, die jeder privat macht // mhm // und ähm (.) die Teestube betreiben sozusagen ist was, was öffentlich passiert // mhm //. und man sollte das Private von dem Öffentlichen ganz klar trennen // mhm //. deswegen finde ich, sollte es mir auch gestattet sein, diese Teestube- also (.) zu betreten und nach dem Weg zu fragen. man kann einem ja dann auch höflich sagen, »tschuldigung, Sie haben hier nichts verloren, bitte gehen Sie wieder. Sie sind ne Frau«, oder was weiß ich // mhm //. also, es ist ja immer so ne Sache, wie man, wie man das dann halt formuliert, aber. dass mir zum Beispiel von Vornherein verboten wird da überhaupt reinzugehen (.) das finde ich blöd […] da sage ich mir dann halt, »ok, das ist dann vielleicht äh zuviel des, äh der Rücksichtnahme.« […] (Z 540-571)

Die von Feldstein aufgerufenen Normalvorstellungen über die Rolle von Religion in der Öffentlichkeit (»man sollte das Private von dem Öffentlichen ganz klar trennen«) erinnert nicht nur stark an Fellers Forderungen zur Privatisierung religiöser Identitätsbezüge, eine Normativkonstruktion, die laizistische Ideen autoritär auslegt – und zwar insofern, als mit ihr keinerlei Verhandlungsbereitschaft einhergeht. Die Darstellung der Teestuben als hermetisch abgeschlossene, männlich besetzte Räume impliziert zudem *antimuslimisch-antimigrantische Narrative* wie das der Parallelgesellschaft, der kollektiven Integrationsverweigerung sowie des misogynen ›muslimischen‹ Mannes. Es zeigt sich auch, wie Interviewpartner*innen – die beide ihr Wohlwollen gegenüber und ihre Akzeptanz von ›Muslim*innen‹ an anderen Interviewstellen explizit betonen – hier ein gesellschaftlich präsentes, antimuslimisches Wissen nutzen, um eigene Erfahrungen sinnhaft aufzuschlüsseln, wobei sie dieses Wissen gleichzeitig verifizieren, indem sie einen konkreten Bezug zum eigenen Alltag, d.h. zum *Selbstbeobachteten* und *Selbsterlebten* – herstellen.

Insgesamt lässt sich festhalten, dass in den geschilderten Alltagserfahrungen der zitierten Interviewpartner*innen nicht nur diverse antimuslimische Ideologeme eine alltagskommunikative Aktualisierung und Verifizierung erfahren – *hegemoniale Narrative*, die von hermetischen Parallelgesellschaften, fehlendem Integrationswillen, religiösem Fanatismus und muslimischem Chauvinismus erzählen. Auffällig ist zudem, dass die Interviewten Konfliktsituationen, wie sie in pluralistischen Gesellschaften und innerhalb sozialer Transformationsprozesse die Regel sind, als Versuche kulturell-religiöser Verdrängung deuten. Die Bedürfnisse und Interessen von ›Muslim*innen‹, ihrer Religion auch im öffentlichen Raum und in gesellschaftlichen Institutionen wie Schule und

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

Kindergarten nachzugehen, werden hier als illegitime Forderungen disqualifiziert. Die eigene, persönliche sowie kollektive Lage, wird dabei als übervorteilt und deprivilegiert gezeichnet. Auf persönliche Alltagserfahrungen wird ein nationalkulturell-markierter Benachteiligungsdiskurs angelegt. In diesem wird die gesellschaftliche Anwesenheit von ›Muslim*innen‹ denormalisiert und klaren Toleranzgrenzen unterworfen: Sobald sie etablierte Teilhabeverhältnisse infrage stellen und herausfordern, verweist sie dieser zurück auf den Status des Nichtzugehörigen und Außernationalen.

Aktivierung eines Vereindeutigungsdiskurses[5]

Auch unter den US-amerikanischen Interviewten finden sich Fälle, die antimuslimische und rassismusaffine Deutungsressourcen in der Rekonstruktion und Sinngebung persönlicher Alltagserfahrungen aktivieren und so deren Verifizierung lebensweltlich-kommunikativ vollziehen. Allerdings zeigen sich bei diesen eigene symbolische Kolorierungen in Bezug auf die konstruierten *Selbst- und Fremdbilder*. Während die zitierten deutschen Interviewten sich selbst als Leidtragende, ›Muslim*innen‹ hingegen als zu Unrecht Bevorzugte innerhalb eines nationalkulturell-markierten Benachteiligungsdiskurses präsentieren, wird eine solche ›weiße‹ Vorrechte verteidigende Position von den US-Interviewten nicht eingenommen. Die Einflechtung antimuslimischer Ideologeme in persönliche Erfahrungsschilderungen lässt sich dennoch auch bei ihnen beobachten. So spielt im unten geschilderten Fall die Präsentation eines eindeutigen, persönlich verbrieften Wissens über ›den Islam‹ und ›Muslim*innen‹ eine zentrale Rolle. ›Muslim*innen‹ werden dabei als Bestimmungs- und Bewertungsobjekte markiert, während die Interviewpartner*innen sich selbst als kompetente Expert*innen und Alltagsethnologin*innen ausweisen. Dabei integrieren sie ihre persönlichen Erfahrungen in einen *Vereindeutigungsdiskurs,* in welchem ambiguitätsfreie Deutungsrahmen in Bezug auf ›muslimische‹ Personen zum Einsatz kommen. ›Muslim*innen‹ werden damit nicht nur auf ihre (vermeintliche) religiöse Zugehörigkeit reduziert, sondern es werden zudem – in einem abstrakteren Sinne – fließende, situationsabhängige sowie selbstbestimmte Identitätsbildungen unter ›Muslim*innen‹ negiert. Der Vereindeutigungsdiskurs macht dabei ein autoritäres Sprechen über ›Muslim*innen‹, erst möglich.

Im Datenmaterial lassen sich bei verschiedenen US-Interviewpartner*innen Passagen finden, bei denen ein Vereindeutigungsdiskurs in Bezug auf ›muslimische‹ Lebensweisen und die Religion ›des Islams‹ aktiviert wird. Zwei Fälle wollen wir uns nachfolgend genauer anschauen. Wir beginnen mit dem Interviewpartner Dan Smith, in dessen Beschreibungen sich die *Praxis der Verifizierung* insbesondere am Einsatz der rhetorischen Technik der *persönlichen Distanzierung* (Interessensmanagement), verflochten mit der *Beanspruchung einer kompetenten Expertise,* erkennen lässt. Smith ist einer von zwei US-Interviewten, die im Rahmen von US-Militärinterventionen als Soldaten im Auslandseinsatz waren. Aufgrund dieses besonderen biografischen Hintergrunds verfügt er über persönliche Erfahrungsressourcen, die ihn von anderen Personen der Samples unterscheiden. Für die Einordnung seiner Beschreibungen ist dies insofern relevant, als die von ihm verwendeten Diskurspraxen auch als Reklamation seiner professionellen

5 Der Begriff ist von Bauers Abhandlung *Die Vereindeutigung der Welt* (2018) inspiriert, in der er sich mit verschiedenen Formen moderner Ambiguität auseinandersetzt.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Rolle als Soldat in den geschilderten Encounters sowie innerhalb der Interviewsituation fungieren können. In der nachfolgenden Analyse soll dies entsprechend berücksichtigt werden.

Vereindeutigung I – Beherrschung durch Wissen im Kriegskontext

Dan Smiths Erfahrungsschilderungen sind ausschließlich um seine persönlichen Kriegserlebnisse herum organisiert. Auf die von der Autorin eingangs gestellte Frage nach persönlichen Erfahrungen mit ›dem Islam‹,[6] berichtet Smith von verschiedenen kriegsbedingten Interaktionen im Rahmen seiner Rolle als »infantry officer«. Eine solche Rekonstruktion konkreter Begegnungen gestaltet sich beim Interviewpartner etwa wie folgt:

> I: Do you remember a, do you remember a specific encounter, a specific situation, a specific moment in which you experienced Islam firsthand that you can describe to me?
> DS: Ah, yeah, I mean, ah, ah (.) a lot of their (.) practices are ah, daily and sometimes more than daily, like multiple times a day with the prayers and stuff like that. ahm, we, we dealt with that, you know, we worked ahm, when I was over in Afghanistan and Iraq, we worked hand in hand with the locals ah, so you had to respect that, you know, they had to do their prayers. ahm, there was ah obviously a lot of ah (.) death that happened while I was over there. ahm, on both sides and you had to respect the different ah (.) religious aspects of burials, stuff like that. ahm, when you're (.) dealing with, when you're in a situation like that ahm, it's very tough because there are very (.) high tensed situations you may not understand their cultures and what they, they're compelled to do, based on the religion just as any other religion, or religious person is, feels compelled to do things. ahm, and so you had to interact with that, you know, because they may feel they needed to do something, and you tell them they can't @(.)@. and then, but no one knows the repercussion of that. so it was a very (2) very tensed situation, very ahm (2) not necessarily for myself hard to understand but it was hard for me to manage the soldiers underneath me that don't understand // ok //. ahm, you know, what Islam is and all that kind of stuff. and how their religion ahm (.) is played out on a daily basis. (Z 45-69)

Wir finden in dieser Einlassung zunächst erneut verschiedene Hinweise auf ein *Interessensmanagement* des Interviewpartners, in dessen Fluchtpunkt er als *authentischer Sprecher* erscheint. So fällt auf, dass Smith – anders als es die Frage vorgibt – gerade nicht auf eine spezifische persönliche Begegnung eingeht, weder konkrete Personen noch Situationen oder Interaktionsinhalte benennt. Auch entscheidet er sich gegen eine Erzählung, in der etwa auch persönliche Eindrücke, Gedanken und Gefühle hätten thematisiert werden können. Seine Schilderungen sind eher im Stil einer ethnologischen Beobachtung gehalten, die den erlebten Islam als Beobachtungsgegenstand ein-

6 Hierbei handelt es sich wiederum um eine bewusst offen gehaltene Frageformulierung der Interviewerin, die es dem Interviewpartner*innen erlauben soll, von denjenigen Erfahrungen zu berichten, die sie mit dem Themenfeld »Islam« assoziieren. Auf eine Zuspitzung auf Personen unter Verwendung der Kategorie ›Muslim*innen‹ wurde aus diesem Grund verzichtet.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

führt, und zwar in konkreter Gestalt muslimischer Glaubenspraxen, die an ein nicht näher spezifiziertes Objekt (»their«) geknüpft sind. Der Fokus wird so von Smith als erlebender Instanz weg und auf die religiösen Routinen der Einheimischen hin gelenkt. Rhetorische Techniken persönlicher Distanzierung zeigen sich hier in unterschiedlicher Form: So erwähnt Smith sich selbst lediglich in kontextualisierenden Raum-Zeit-Angaben: »when I was over in Afghanistan and Iraq«; »while I was over there«, vorherrschend sind hingegen das Personalpronomen »we«, das ihn im Kreis der Einsatztruppe aufgehen lässt, sowie das kollektive »you/man«, das ebenfalls lediglich gemeinschaftliche Handlungen anzeigt. Insgesamt bietet Smith damit eine Version seiner Erlebnisse an, die ihn als konkrete Person zunächst ausklammert. Damit präsentiert er sich als einen objektiv-distanzierten und gerade deswegen als *authentischen Beobachter*, dessen Blick weder von Emotionalität noch von Parteilichkeit verstellt ist. Gleichzeitig entzieht er damit antizipierten Fragen zu Moral, individueller Verantwortung oder Schuld jeglichen Ansatzpunkt, indem er seine persönliche Beteiligung am konkreten Kriegsgeschehen allenfalls andeutungsweise zum Ausdruck bringt.

In konkretem Bezug auf *Selbst- und Fremdbezeichnungen* zeigen sich weitere aufschlussreiche rhetorische Techniken. So sind etwa Smiths Beschreibungen der Ereignisse vor Ort überwiegend positiv, entwerfen eine harmonische und kooperative Atmosphäre, womit sie sich durchaus plausibel als Euphemismen dechiffrieren lassen. Die handlungsanzeigenden Verben sind von auffallend egalitärer Symbolik (»work hand in hand«; »respect«; »understand«; interact«; »tell«). Typische Kriegshandlungen wie töten, verletzen oder zerstören bleiben in Smiths Beschreibungen auffallend unausgesprochen.[7] Dass das Sterben jedoch präsent war, zeigt sich etwa an der Nominalkonstruktion (»a lot of death that happened…on both sides«), die weder über konkrete Verursacher*innen, noch über Opfer, Umstände oder Folgen genauere Informationen liefert. In der von Smith gewählten Beschreibung erscheint der Tod wie ein Naturereignis, das sozialen – menschengemachten – Handlungskontexten enthoben ist. Hierin mag sich die professionelle Sprache von Militärangehörigen bahnbrechen, die mit der Verharmlosung von Kriegshandlungen deren Vermittlung an eine nichtbeteiligte Öffentlichkeit bewerkstelligt, oder eine Art Bewältigungsstrategie von Kriegsbeteiligten, die in der Selbstdistanzierung und technischen Bezeichnung eine Form des Umgangs mit dem Erlebten und mit etwaigen Schuldfragen findet. So oder so nimmt der Interviewpartner eine professionell-distanzierte Haltung zu den Vor-Ort-Ereignissen ein, persönliche Eindrücke bleiben trotz expliziter Nachfrage eine Leerstelle.

Zusätzlich zur Distanzierung entfaltet sich ein *Legitimationsdiskurs*, der allerdings aufgrund der Andeutungshaftigkeit der geschilderten Kriegshandlungen latent bleibt. Dieser lässt rhetorische Techniken *ontologischer Manipulation* erkennen, bei denen es v.a. um das Unsichtbarmachen konkurrierender Deutungsversionen geht. Dabei wird das konkret-physische Herrschaftsverhältnis, welches durch die Kontrolle irakischer bzw. afghanischer Infrastruktur durch die US-Armee realisiert wurde, von Smith lediglich

7 An verschiedenen Stellen im Interview zeigen sich euphemistische Umschreibungen, die Smiths Einsatz im Rahmen der US-Interventionen in Afghanistan und dem Irak als Schutzmaßnahmen präsentieren, z.B.: »that's what I was there to do, was to keep, keep the security of the forces and the, and the locals there // ja //. ah, you know, protect their ahm, infrastructure […].« (Z 94-97.)

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

mit vagen Beschreibungen wie »high tensed situations« umschrieben. Fragen zur ethischen und völkerrechtlichen Rechtmäßigkeit der US-geführten Interventionen werden so in den Hintergrund verschoben – und vom Interviewpartner auch später im Interview nicht aufgemacht. Indem die Anwesenheit der US-Soldat*innen an keiner Stelle infrage gestellt wird, wird sie von Smith indirekt als rechtmäßig präsentiert. Die Möglichkeit einer aktiven Gegenwehr vonseiten der Einheimischen wird zudem durch zwei weitere rhetorische Techniken ausgeblendet: einerseits durch die Eindeutung der Interaktionen als kooperativ (»we worked hand in hand with the locals«), anderseits durch die erneut nebulöse Bezeichnung »repercussions/Auswirkungen«, die wiederum Fragen nach Motiven, Zielen und sozialen Verhältnissen offen lässt (so ließen sich diese auch als Verteidigungs- oder Schutzmaßnahmen deuten). Smiths *kollektive Selbstbezeichnungen* lassen sich bis hier mit den Attributen professionell, zivilisiert und rechtmäßig zusammenfassen. Konkurrierende Deutungsoptionen in Richtung einer Besetzung oder Unterdrückung der lokalen Bevölkerung durch die US-Soldat*innen werden von Smith durch wohlwollende Situationsbeschreibungen antizipativ gekontert bzw. widerlegt.

Das so positiv gerahmte Selbstbild steht jedoch in einem auffälligen Kontrast zu den verwendeten *Fremdbezeichnungen*, in denen die lokale ›muslimische‹ Bevölkerung als passives Handlungs- und Bestimmungsobjekt erscheint. Das potentiell aufbegehrende, sich wehrende Subjekt wird in Smiths Einlassungen ausgeblendet und negiert. Hierin zeigen sich Strukturen orientalistischer Diskurse, wie Said sie beschreibt:

> »The scientist, the scholar, the missionary, the trader, the soldier was in, or thought about, the Orient because he *could be there*, or could think about it, with very little resistance on the Orient's part.« (Said 1994: 7, Herv.i.O.)

In Smiths Fremdbezeichnungen verbinden sich persönliche Distanzierungen mit einer beanspruchten Expertise und Deutungshoheit über die Situation: zwei rhetorische Praxen, die sich zusammen mit der Charakterisierung der Lokalbevölkerung zu einem *Vereindeutigungsdiskurs* verdichten. So sind nicht nur seine Beschreibungen des erlebten Islams frei von Irritationen, Selbstreflexionen oder Unsicherheiten – im Gegenteil, Smith weiß alles eindeutig zu definieren und zu klassifizieren: Die Glaubenspraxen erfolgen »daily« oder »multiple times a day«, bei den Begräbssen galt es, »different religious aspects« zu beachten und das Verstehen, »what Islam is«, sei weniger für ihn als für seine Untergebenen eine Herausforderung gewesen.

Auch in der beiläufigen Charakterisierung der Einheimischen zeigt sich deutlich der betont sachliche Habitus des souveränen Experten. Subtil entfaltet sich hier jene symbolische Macht, die der Repräsentation des anderen *als Anderen* innewohnt (vgl. Hall 2009b: 259). In orientalistischer Logik treten die Einheimischen lediglich als depersonalisiertes Kollektiv in Erscheinung (»their«, »they«, »them«), ihr Handeln ist nie individuell motiviert, sondern wirkt reglementiert und heteronom, unaufgeklärt (»they had to do…«; »they're compelled to do…«; »they feel they needed to do…«). Sie erscheinen weniger als Subjekte, denn als passives, kollektives Handlungs*objekt*, an dem sich das Agieren der soldatischen ›Wir‹-Gruppe im Spiegel normativer Vorgaben *aktiv* orientiert (»we dealt with that«; »you had to respect that«; »you had to interact with that«). Die eigentliche Handlungsfreiheit liegt hier aufseiten der Soldat*innen, da sie es sind, die

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

entscheiden, ob jene ihre Glaubenspraxen realisieren dürfen oder nicht (»you tell them they can't«).

Zudem liegt auch im Akt des Respektierens, den Smith hier wiederholt herausstellt, ein Moment machtvoller *Beherrschung*: So betont er nicht nur die Andersheit des Gegenübers (was mir selbst bekannt und meiner Lebenswelt eigen ist, muss von mir nicht aktiv respektiert werden), sondern schließt immer auch die Möglichkeit der Verweigerung von Respekt mit ein. Die Respektierten treten so lediglich in Abhängigkeit von (den Entscheidungen) der Respektierenden in Erscheinung. Hierin zeigt sich, was Said mit »positioneller Superiorität« beschreibt:

> »In a quite constant way, Orientalism depends for its strategy on this flexible *positional* superiority, which puts the Westerner in a whole series of possible relationships with the Orient without ever losing him the relative upper hand.« (Ebd., Herv.i.O.)

Auch an anderen Stellen im Interview finden wir Hinweise auf Smiths spezifische *Vereindeutigungs*-Perspektive. Seine Expertise scheint für ihn fraglos. Entsprechend verweist er direkt zu Beginn auf die Echtheit seines Islamwissens, welches er bei seinen Einsätzen »firsthand« erfahren habe.

> DS: […] I served two tours over in Iraq and Afghanistan, so I've experienced firsthand, ah cultures ah that are driven by Islam ah and then the various quote-on-quote ah types of Islam that there are ah, or denominations or whatever you wanna call it // ja //. (Z 31-35)

Nur wenig später wird auch die Verflechtung von Wissensproduktionen und imperialistischen, hier konkret kriegerischen Praxen, wie Said sie herausgearbeitet hat (vgl. Castro Varela & Dha-wan 2015: 97), offensichtlich. So beschreibt Smith das Zusammenwirken von professionellem Wissensmanagement (»cultural training«), sich anschließenden Kriegsaktivitäten und der Regulierung bzw. Beherrschung des ›Anderen‹ als Schlüsselelemente einer kohärenten Prozesskette:

> DS: […] obviously, as officers in the army you get training. ah, you get cultural training, especially when you're about to invade another country. ahm (.) you have professionals within the military that are trained to deal with that kind of stuff. ahm (2) there's certain, at certain times during Afghanistan and Iraq (3) it didn't matter. you know what I'm saying? ah, it's combat // hm // it's, it's war. ahm, so at, at that moment in time there, it doesn't matter who they were, it doesn't matter if they were Catholic or if they were ah (.) Muslim or if they were Jewish, you know // hm //, it's war. // hm // you know, even our own religions were put on hold, you know, for that. but once that's over then that's when everything »Ok, what's the fallout? what's the-?«, you know, now you gotta start thinkin' about it, once you have control. I mean, that's what it's all about. // hm // ahm, it's about making sure you have the control and the security to allow people ah, to continue on. and that's, that's the role that I played, so. (Z 142-156)

Wir finden hier das wieder, was Hall in Bezug auf Foucault als unauflösliche Verbindung von Wissen und Macht bezeichnet: »Knowledge, once used to regulate the conduct of others, entails constraint, regulation and the disciplining of practices.« Und weiter mit den Worten Foucaults: »There is no power relation without the correlative constitution of a field of knowledge, nor any knowledge that does not presuppose and constitute at

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

the same time, power relations.« (Hall 2009a: 49) Die Produktion eines Wissens über den ›Anderen‹ stellt also die Voraussetzung seiner (hier: politischen, kriegerischen) Unterwerfung und Beherrschung dar. Diese Beherrschung äußert sich in der Extremsituation des Krieges in Form von direktem Zwang und Kontrolle, in gewöhnlichen Alltagssituationen – wie am nächsten Beispiel zu sehen sein wird – zeigt sie sich hingegen im (vermeintlich) unschuldigen Gewand eines naiven Verstehenshungers.

Betrachten wir Smiths Schilderungen *abschließend*, so lässt sich sagen, dass der von ihm aufgerufene Vereindeutigungsdiskurs als Mittel zur Markierung von ›Muslim*innen‹ als Wissensobjekte sowie als Herrschaftsinstrument im Kriegskontext fungiert. Diese Beherrschung zeigt sich einerseits auf konkret-physischer Ebene durch die militärische Besetzung der lokalen Infrastruktur im rekonstruierten Kriegsgeschehen und anderseits auf repräsentationaler – symbolischer – Ebene durch die Reproduktion eines autoritären, »positiven« Wissens über sie, d.h. ihre kulturell-religiösen *Besonderheiten*. Hierin entfaltet sich der »Mythos«, auf dem Konstruktionen von *rassifizierten Anderen* beruhen, nämlich, dass jene »observiert werden können, sie diesen oberservierenden Blick jedoch nicht zu erwidern vermögen« (Eggers 2005: 18).

In seinen Einsatzschilderungen aktualisiert Smith diesen Mythos durch die Anwendung spezifischer rhetorischer Techniken, wobei für die hier interessierende Verifizierungspraxis die Inszenierung von persönlicher Distanz sowie die Beanspruchung einer authentischen Expertise von besonderer Bedeutung sind. In Smiths kontrastiver Produktion von Selbst- und Fremdbild werden orientalistische Ideologeme aufgerufen und aktualisiert, die die ›muslimischen‹ Einheimischen nicht nur auf eine inferiore Position verweisen und die eigenen Kriegshandlungen als gerechtfertigt darstellen, sondern ihnen als ›Fremden‹ auch ihre potentiell verunsichernden Eigenschaften entziehen: ›Muslim*innen‹ werden bei Smith zu kontrollierbaren Kollektiven, jegliche innere Diversität und aktive Handlungskraft werden dabei ausgeblendet. Diese Form der Vereindeutigung lässt sich beim Interviewpartner nicht zuletzt auch als Umgangs- und Bewältigungsstrategie mit der Extremsituation des Krieges lesen. Sie ermöglicht es ihm, seine Beteiligung nicht nur (vor sich selbst) zu rechtfertigen. Mit ihrer Hilfe gelingt es auch, ›Muslim*innen‹ in die eindeutige Rolle des Kriegsgegners zu verweisen, die sie für Empathien und Rücksichtnahme disqualifiziert. In der Rolle des Feindes tritt dabei nicht nur ihre religiöse Identität, sondern die Tatsache ihres Menschseins ganz und vollkommen in den Hintergrund: »it doesn't matter who they were, it doesn't matter if they were Catholic or if they were ah (.) Muslim or if they were Jewish, you know, it's war.«

Vereindeutigung II – Verstehenshunger im Alltagskontext

Es gibt mit Kim McDonald nun eine weitere Interviewpartnerin im US-amerikanischen Sample, die ihre persönlichen Erfahrungen in einen *Vereindeutigungsdiskurs* einbettet, wobei auch sie antimuslimische Ideologeme reproduziert und verifiziert. Bei ihr jedoch – und das ist besonders interessant – liegt im Vergleich zu Dan Smith ein ganz anderer Erfahrungskontext vor. Hier ist es nicht die Ausnahmesituation des Kriegsalltags, in deren Rahmen eine Vereindeutigung von ›Muslim*innen‹ vorgenommen wird, sondern das genaue Gegenteil: unspektakulär anmutende Alltagsszenen im Studienleben der Interviewten. Zudem erfolgt bei McDonald die Verifizierung antimuslimi-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

scher Ideologeme nicht durch die Betonung von Distanz, sondern durch das genaue Gegenteil: durch die Betonung von *intersubjektiver Nähe* und *persönlicher Naivität*. Für die Charakterisierung der hier interessierenden Verifizierungspraxis ist die Variabilität der rekonstruierten Erfahrungen und der angewandten rhetorischen Techniken insofern besonders aufschlussreich, als sie die Flexibilität rassistischen Wissens in seiner konkreten und individuellen sprachlichen Realisierung aufzeigt. Der nachfolgende Interviewauszug zeigt die Ausführungen McDonalds auf die Bitte der Autorin hin, eines der Gespräche mit ihren muslimischen Kommilitoninnen – das die Interviewte kurz zuvor angedeutet hatte – einmal genauer nachzuzeichnen.

> KM: So ahm, I @(.)@ I always thought that (.) I'm so ignorant, I feel so bad because there just weren't very many Muslims @where I grew up@. // ja // so, I just didn't know. ahm, but ahm, I'm always just asking very naive questions. so like, in my rotation, I had, there was four students. me (.) and three other Muslims. // hm // and one would wear the like the burqa or the, the head covering and the other two were sisters and they were from Africa // hm //, from ahm::: Somalia? // hm // and they were Muslim. // hm // and I would like to sit amongst them and they would be talking about things that I had come to understand as a med student. // ja // you know, they don't drink, // ja // they would talk about how, you know, not drinking is ahm (.), like not necessarily written in their holy:: scripts. and how it's, you know, interpreted, but most people choose not to drink. // ja // and like, and then I'm just kind of in the middle, like »oh, well, I drink like all the time. ahm @(.)@« and then, I'm so: you know, ignorant, I'm like »and you are from Africa, right? and you, too, are from Africa?« cause they were from Africa. and they're like »yeah.« // ja // and then I'm like »ok and you're from the Middle East?« and she's like »yeah.« // ja // and then I find myself all the time being so ignorant. I'll be like, ahm, like, I'll meet people (.) from like Israel and I'll be like »oh, you're Jewish.«, // ja // »no, I'm Muslim.« and then I'm like »oh:: sorry @(.)@«. // ok // so, it's, for me like, recently I've learned how diverse it is. // hm // and ahm, cause it's like one of the, like the second biggest (.), like ahm: religion in the world, or something. // hm // like Taoists and then Muslim or something. and I, so I'm @still@ really ignorant about it, all the time. I'm always learning, I feel so stupid @(.)@. (Z 50-72)

Schauen wir erneut zunächst auf das *Interessensmanagement* der Interviewpartnerin McDonald, so fällt auf, dass sie anders als Smith gerade keine professionelle Expertise reklamiert, sondern im Gegenteil, immer wieder auf die Limitiertheit ihres Wissens hinweist – diese Bekundungen rahmen die obenstehende Passage ein: »I always thought that I am so ignorant«; »I'm still really ignorant about it«. Auch versucht sie nicht, ihr persönliches Involviertsein auszuklammern, vielmehr betont sie die *Nähe* zu ihren muslimischen Kommilitoninnen explizit (»I would like to sit amongst them«; »I am just kind of in the middle«). Trotz dieser Unterschiede lässt sich bei McDonald etwas erkennen, was als *Verstehenshunger* bezeichnet werden kann, und eben hierin zeigt sich das Gemeinsame in den Schilderungen beider Interviewpartner*innen: 1) Die *Veranderung* von ›Muslim*innen‹ durch die Konstruktion einer Gruppe und deren kontrastierenden Charakterisierung sowie 2) das Bestreben, sich diese ›Anderen‹ zugänglich zu machen durch den konkreten Versuch, sie zu verstehen, zu er*fassen*, zu be*greifen*. Bei Smith zeigt sich dies anhand eines reklamierten Expertenstatus, in McDonalds Rekonstruktionen

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

hingegen ist es gerade die betonte Einsicht in ihre fehlenden Kenntnisse muslimischer Lebensweisen und Naivität, die ihr »argloses Nachfragen« rechtfertigt.

Jene Nachfragen orientieren sich etwa an groben Herkunftszuweisungen: »you are from Africa?«; »you're from the Middle East?« Wiederholt betont sie auch ihren Wunsch, ihre Wissenslücken zu überwinden: »I had come to understand«; »I've learned how diverse it is«; »I am always learning«. Zudem präsentiert sie ihr erworbenes Wissen im Interview explizit, wobei auffällt, dass sich dieses von den gängigen orientalistischen Essentialismen unterscheidet. McDonald unterstreicht die Diversität muslimischer Religiosität, die Unterschiedlichkeit nationaler Herkunftskontexte, die Interpretationsabhängigkeit koranischer Verse und religiöser Verhaltensregeln. Auch spricht sie nicht stellvertretend für ihre Kommilitoninnen, sondern lässt sie selbst zu Wort kommen: »they would talk about…«. All dies lässt sich als Widerständigkeit gegenüber antimuslimischen Ideologemen lesen, die sie hier nicht reproduziert, sondern in ihrer symbolischen Verengung aufzeigt und differenziert.

Gleichzeitig zeigt sich jedoch – den dilemmatischen Reproduktionen ähnlich (vgl. Kap. 4.3) – ein Bestreben nach Vereindeutigung ihrer muslimischen Mitstudierenden. So greift McDonald in ihren *Fremdbeschreibungen* auf orientalistische Sinnmuster zurück, wenn sie – für das Verstehen der Gesprächssituationen vollkommen unmotiviert – das Kopftuch der Mitstudentin erwähnt (welches sie zunächst als »Burka«, dann relativierend als »head covering« bezeichnet) oder wenn sie sich als Gegenbild ihrer Kommilitoninnen entwirft: »they don't drink […] oh well I drink all the time«. Insgesamt bleiben ihre Kommilitoninnen zudem recht blass, nahezu schablonenhaft. Näheres über ihre Geschichten, Charaktere, ihre Beziehung zur Interviewpartnerin erfahren wir nicht. Die Perspektive der Interviewpartnerin ist hier zwar eindeutig involviert, womit eine *persönliche Nähe* zu den muslimischen Gesprächspartnerinnen angezeigt wird. Allerdings bleibt McDonald dabei überwiegend ihren eigenen kulturellen Positionen verhaftet, eine elaborierte, selbstreflexive Auseinandersetzung etwa mit ihrer Fragepraxis oder den verwendeten nationalen Zuordnungsmustern findet nicht statt.

Aus rassismustheoretischer Perspektive lassen sich jene Fragen nach Herkunft und regionaler Zugehörigkeit jedoch als prototypische Beispiele eines (unbewussten) Alltagsrassismus dekonstruieren (vgl. Kapitel 2.2.2). Die Tatsache, dass McDonald ausschließlich ihre Unwissenheit (»I am so ignorant«), jedoch nicht die rassistischen Strukturmuster hinter ihrer Fragehaltung thematisiert (die sich nicht allein in ihrer Zugehörigkeit zum ›weißen‹ Bildungsmilieu zeigen, sondern in deren Verkopplung mit der subtilen Veranderung ihrer muslimisch-somalischen Kommilitoninnen), deutet auf ein Phänomen, das Essed im Zusammenhang mit politischen Projekten gegen Vorurteile als »Wunschdenken« bezeichnet:

> »It is […] only wishful thinking to believe that information alone could combat racism in a fundamental way – unless that information makes the problem of racism itself visible and clear.« (1990: 32)

Rassismus wird folglich erst dann in seinen alltäglichen (verdeckten) Strukturen und Erscheinungsformen sichtbar – und mithin als Problem adressierbar – wenn seine Machtdimension erkannt und das eigene Verstricktsein in diese reflektiert wird. Das

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

offenkundige Bestreben McDonalds nach einem besseren Wissen über ›Muslim*innen‹ verstellt ihren Blick auf im Hintergrund operierende gesellschaftliche Herrschaftsstrukturen, die sich in ihrer Fragepraxis diskursiv manifestieren.

Auch an anderer Stelle im Interview zeigt sich der Versuch McDonalds, die Diversität muslimischer Lebensweisen durch kategoriale Zuordnungen zu vereindeutlichen, in ihrer Vielgestaltigkeit und Hybridität zu kanalisieren und so überschaubar zu machen. Auch wenn sich dabei erneut Momente der Modifikation antirassistischer Zuschreibungen finden lassen – auf den ersten Blick sind McDonalds Aussagen durchaus differenziert und wohlwollend – so sind es letztlich doch Bemühungen, das Verhalten von ›Muslim*innen‹ zu klassifizieren. In diesen symbolischen *Vereindeutigungen* scheinen erneut Muster der Stabilisierung struktureller Dominanz auf.

> KM.: […] I didn't know like, how diverse Islam itself can be. // ja // I didn't know that people are very, they practice, they're very devout, and very strict. // hm // and they, they don't drink, they don't believe in, you know, partying ( ) and they, they pray:: ahm, consistently and they-, all their family doe::s and they, they gonna have an arranged marriage or they already had an arranged marriage. // ja // and then there would be people, ahm, on the other side, that would say »well, this is my religion. this is what it says I should do and my family does it, but I don't do it.« // ok // or they would pick and choose the things they wanted. I had really good friends that wouldn't drink, but they would smoke a lot of Marihuana, cause they said »well my, my culture says I can smoke Marihuana. it's more accepted than me drinking.« // ja // that kind of thing. so, I started to learn, like how diverse it is, it's just like anything, like Catholicism, // ja // some Catholics like (.) go and confess every week and some Catholics rob banks. […] (Z 146-159)

McDonald bestätigt und *verifiziert* dabei unter Rückgriff auf persönliche Eindrücke sowohl differenzierende als auch essentialisierende Ideologeme. So argumentiert sie, dass sie das, was sie über muslimische Glaubens- und Lebenspraxen erfahren habe, an ihren Bekannten und Freund*innen unmittelbar habe beobachten können. Dabei zeigt sich auch hierin ein Streben nach Kategorisierungen, das sich konkret am Identifizieren zweier muslimischer Glaubenstypen erkennen lässt. Zunächst seien da die strikten ›Muslim*innen‹, die ihren persönlichen Glauben in den Vordergrund rückten. Jene konstruiert McDonald als widerspruchslose, restlos überzeugte Charaktere – der Idealtyp eines muslimischen Orthodoxen gewissermaßen: »they're very devout, and very strict. and they don't drink, they don't believe in partying […] they pray consistently, all their family does and they gonna have an arranged marriage or they already had an arranged marriage.« Auf der anderen Seite – »on the other side« – gebe es jene, die ihren Glauben flexibel und frei interpretierten, sich dabei notfalls auch von ihren Familien distanzierten, die moderne, individualistische Version eines ›Muslims‹ also. McDonald gelingt es hier einerseits, sich von einem essentialistischen Orientalismus zu lösen, indem sie die Diversität ›des Islams‹ (»how diverse Islam itself can be«) anerkennt. Gleichzeitig entwirft sie neue, ebenfalls *starre Konzepte*, die eine situative Auslegung und Gestaltung religiöser Identität durch ›Muslim*innen‹ kaum zulassen. So entfalten sich in ihrer Darstellung lediglich zwei konträre Ausprägungen muslimischer Identität. Ein temporäres,

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

dauerhaftes und generell flexibles Dazwischen wird von McDonald argumentativ ausgelassen.

Deutlich wird dies auch noch einmal an anderer Stelle: Die Interviewpartnerin beschreibt hier einen ihrer engsten muslimischen Freunde, dessen persönliche Auslegung seines Glaubens sie nachdrücklich irritiert und zu der – letztlich wenig ambiguitätstoleranten – Deutung führt, ihr Freund lebe eine Art »Doppelleben«.

> KM: […] I feel like they almost lived double lives. like I have a really good friend here, he is from Chicago. // hm // ahm, he's great, I mean, he's amazing. and he would like, he smoked a lot of Marihuana, it's his favorite past time. then he says he wouldn't drink. he would never, he wouldn't let us be friends with him on Facebook so that there wouldn't be any pictures of him out and partying cause his wife was home. // ok // ahm, he had an arranged marriage. // ok // like he wouldn't ahm, like he would let two lives. he was this crazy guy whom I had always fun and then, you know, that in reality he had to pretend to be this guy that studies all the time and didn't drink or smoke. // ja // and I was just- but in lots ways he was really devote, like he would ahm, he would pray consistently. he spend time with people that were really ahm (2) like consistently religious. // ja // like, you know, that's a lot of what I learned @from it@. it's that how the vast, like, not everybody is the same. […] (Z 228-241)

In der Charakterisierung des Freundes scheint es so, als träfen sich in seiner Person die rekreativen Praxen verschiedener kultureller Welten. Ein »Clash of Freizeitaktivitäten« gewissermaßen, die sich eigentlich nicht vertrügen und daher eine Art schizophrene Lebensführung verlangten: »he was this crazy guy whom I had always fun and then that in reality he had to pretend to be this guy that studies all the time and didn't drink or smoke.«. Dass der Freund all diese Interessen und Bedürfnisse haben und sie – ja nach Stimmung oder Gelegenheit – mit Prioritäten versehen und ausleben könnte, ohne dabei ein Gefühl der Täuschung, des Unechten oder Unauthentischen zu verspüren, wird von McDonald als Deutungsmöglichkeit ausgeschlossen. In ihrer Perspektive überwiegt das Moment der Inkompatibilität – und damit der *kulturellen Eindeutigkeit*.

Betrachten wir nun *abschließend* die Verifizierungen antimuslimischer Ideologeme durch die Interviewpartner*innen Dan Smith und Kim McDonald so lässt sich sagen, dass beide auf jeweils unterschiedliche Weise eine Vereindeutigung von ›Muslim*innen‹ *als kulturell Andere* vornehmen. Dabei werden die Sinn- und Ordnungsmuster ihrer eigenen Lebenswelt unhinterfragt auf den anderen projiziert: Bei Smith entsteht dadurch eine starre Kontrastierung zwischen sich und der muslimischen Lokalbevölkerung (zu respektieren! zu kontrollieren! zu neutralisieren!), McDonald hingegen entwickelt gleich mehrere Differenzachsen, mit denen sie *die Gruppe* der ›Muslim*innen‹ segmentiert: Ihre *Fremdbeschreibungen* erfolgen anhand regionaler Zuordnungen (aus Afrika! aus dem Mittleren Osten!) sowie durch die Konstruktion einer simplen Glaubenstypologie (die Orthodoxen vs. die Modernen). Während Smith dabei auf die Betonung von Objektivität, Authentizität und Expertise setzt, um persönlich Erlebtes als verbrieftes Wissen über muslimische Lebensweisen zu präsentieren, greift McDonald auf persönliche Nähe und unschuldigen Verstehenshunger als Verifizierungsquellen zurück. Die asymmetrisch-paternalistische Beziehung, die zwischen den Interviewpartner*innen und ihrem ›muslimischen‹ Gegenüber durch deren Objektifizierung zum Wissensge-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

genstand (im Interviewkontext) entsteht, wird von beiden nicht reflektiert. Damit einher geht auch ein Legitimierungsdiskurs, der sich bei Smith in Euphemismen und der Auslassung von Fragen über die Rechtmäßigkeit seines Kriegseinsatzes zeigt und bei McDonald in der Bagatellisierung alltagsrassistischer Frageweisen.

Der *Vergleich der Verifizierungspraxen* zeigt, dass antimuslimische Ideologeme in der konkreten Sprachpraxis der Interviewpartner*innen mit ganz unterschiedlichen Primärerfahrungen verflochten werden, am Ende jedoch zu einem ähnlichen Ergebnis führen, nämlich die hegemoniale Vorstellung von ›Muslim*innen‹ *als Fremde* alltagskommunikativ zu bestätigen und lebensweltlich zu *verselbstständlichen*. Antimuslimische Wissenselemente werden so, wie für Alltagsrassismen charakteristisch, auf unspektakulär-banale Weise diskursiv reproduziert. Dabei konnten in beiden Teilsamples unterschiedliche *Kolorierungen der Veranderung* ausgemacht werden: Während die deutschen Interviewten Fremdbeschreibungen nutzten, um ›Muslim*innen‹ als *Anforderungsobjekt* für hegemoniale Integrationsansprüche zu markieren, wobei diese im Rahmen der rekonstruierten Primärerfahrungen als unrechtmäßig Bevorteilte bzw. als Integrationsverweigernde erschienen, markieren die US-Interviewten ›Muslim*innen‹ als *Wissensobjekt*, über das sie ein Repertoire ambiguitätsfreier Kenntnisse zur Schau stellen, womit die Diversität muslimischer Identitäten nicht nur *vereindeutigt*, sondern auch symbolisch beherrschbar gemacht wird.

Während der Fokus der zitierten deutschen Interviewten in der Kritik eines vermeintlich drohenden Verlustes bisheriger gesellschaftlicher Privilegien liegt, den die rekonstruierten Primärerfahrungen gewissermaßen bezeugen, zeigt sich bei den US-Interviewten die Vereindeutigung von ›Muslim*innen‹ als fallübergreifendes Muster, welches die eigene lebensweltliche Sinnordnung vor Herausforderungen schützt und eine positionelle Superiorität der Sprecher*innen sichert. Was auf deutscher Seite als Legitimation und Stabilisierung bestehender sozialer Herrschaftsstrukturen gelesen werden kann – gerade, weil in den subjektiven Aussagen der Interviewten deutlich eine kollektive Bezugsebene aufscheint – lässt sich bei den US-Interviewten als Sicherung persönlich verfügbarer, jedoch kollektiv geteilter Lebensweltgewissheiten interpretieren. Antimuslimische Deutungsmuster kommen mithin im Rahmen unterschiedlicher kommunikativer Zielsetzungen zum Einsatz: Auf der einen Seite für die Kritik an (imaginierten) gesellschaftlichem Entwicklungen und einem persönlichen sowie kollektiven Machtverlust, auf der anderen Seite zum Schutz unhinterfragt-selbstverständlicher Sinnmuster und mithin des eigenen Blickes auf die gesellschaftliche Gegenwart.

4.1.1.2 Verifizierungen II: Sozial vermittelte Erfahrungen

Die Eindeutung sozial vermittelter Alltagserfahrungen, welche Familienangehörige, Freunde oder Bekannte mit ›dem Islam‹ und ›Muslim*innen‹ gemacht haben, stellt eine zweite Variante verifizierender Diskurspraxen dar, mit der antimuslimische Ideologeme lebensweltlich eingebettet und bekräftigt werden. Im Verweis darauf, was lebensweltliche Dritte – hier verstanden als Personen aus dem »inneren Kreis« der Alltagswelt (vgl. Berger & Luckmann 2013: 36) – *so-erlebt* oder *so-beobachtet* haben, werden entsprechende Deutungsressourcen empirisch fundiert. Dabei lässt sich erneut der Einsatz rhetorischer Techniken erkennen, die jene Erfahrungsschilderungen

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

als *reine Wirklichkeitsbeschreibungen* aussehen lassen und damit faktisch aufwerten. Von besonderer Bedeutung ist hier die *Rollendifferenzierung* zwischen erzählenden und erlebenden Akteur*innen. Den Interviewpartner*innen ist es dank ihr möglich, antimuslimische Deutungen alltagskommunikativ zu aktivieren, ohne sich mit diesen im Rahmen des Interviews persönlich identifizieren (bzw. verantworten) zu müssen. Es entsteht auch hier ein Diskurs des Erlebten, allerdings des Erlebten durch vertraute Dritte, in dem die Interviewten die Rolle der *Nacherzählenden* einnehmen. So macht diese Diskurspraxis die simultane Verifizierung und rhetorische Distanzierung von antimuslimischen Ideologemen möglich.

Für die nachfolgende Analyse von besonderer Bedeutung sind zudem die von den Interviewten gewählten *Akteursbezeichnungen*, mit denen lebensweltliche Dritte als glaubwürdige Erfahrungsquellen präsentiert und so epistemologisch verstärkt werden. Mit diesen Bezeichnungen gehen implizite Faktizitätsbehauptungen einher, die jene sozial vermittelten Erfahrungen zu unhinterfragten Tatsachen erklären. Potter zufolge müssen »Konstruktionsprozesse des Faktischen« nicht nur an den Fakten selbst arbeiten, sondern auch an den »resources that build up the facts« (Potter 1996: 115). Konkret lassen sich über die Bezeichnung der originären Erfahrungsquelle als Freund*in oder nahe*r Verwandte*r, über den Einsatz von Berufsbezeichnungen, die auf ein spezifisches Sonderwissen verweisen (category entitlements) und weitere faktizitätssteigernde Techniken sekundäre Alltagserfahrung als empirische Wahrheiten darbieten.

Die Analyse des deutschen Samples zeigt nun bei genauer Betrachtung eine Verschärfung der verwendeten Fremdbeschreibungen. Im Vergleich zu den Alltagseindeutungen auf Basis von Primärerfahrungen, in denen ›Muslim*innen‹ lediglich als *gesellschaftlich Bevorteilte* konstruiert wurden, erscheinen sie hier als *konkrete physische und nationalkulturelle Bedrohung* in Gestalt krimineller Jugendbanden, islamistischer Gruppierungen oder misogyner Chauvinisten. Indem die persönliche Unmittelbarkeit des Erlebten durch eine soziale Vermitteltheit ersetzt wird, die Rollen des *Erlebendem* und des *Berichtendem* auf Ebene des Interviews mithin auseinanderfallen, erweitert sich – so ließe sich hier schlussfolgern – gleichsam auch der alltagskommunikative Sagbarkeitsbereich für antimuslimische Ideologeme. Mit anderen Worten: Die Rückbindung rassistischer Ideologeme an die Erfahrungen anderer, schützt die Interviewten vor negativen Rückschlüssen auf die jeweils eigene Identität, wodurch die artikulierten Fremdbeschreibungen drastischer ausfallen können. Dies zeigt sich konkret an der Verschärfung des dominierenden Interpretationsrahmens von einem Benachteiligungs- hin zu einem *Bedrohungsdiskurs*.

Vom Benachteiligungs- zum Bedrohungsdiskurs

Aufschlussreich für die Frage, welche Rolle sozial vermittelte Erfahrungen für die lebensweltliche Verifizierung antimuslimischer Ideologeme spielen, sind etwa die folgenden Ausführungen Silvia Mancks, (50), einer Diplom-Ingenieurin aus der Nähe von Bonn. Eingeleitet wird die Sequenz durch die implizite Nachfrage der Interviewerin, in welchen Kontexten Manck die von ihr konstatierte Bedrohung durch ›muslimische‹

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

Männer konkret beobachten konnte. Von ihr kurz zuvor selbst eingeführt, schildert Manck ihre Eindrücke zu dieser Thematik nun wie folgt:

> SM: […] n starken Eindruck hab ich natürlich durch die Erlebnisse der Kinder, die::: (.) ja, die auch eigentlich mein Verhalten oder meine Restriktionen davor verstärkt haben, // ja // ja. die haben während ihrer Schulzeit ja auch viel mit (2) äh, wo ich mal annehme, dass die n islamischen Hintergrund haben, also, sehr viele Türken auch zu tun gehabt. und das Verhalten dort, gerade der jungen Türken, also der jugendlichen, männlichen Türken, // hm // äh, sehr, sehr aggressiv ist. // hm // ähm, dass die:: auch ihre Altersgruppe oder eben auch Ältere sehr massiv angehen. // hm // das fängt vom, vom Fordern von (.) Handys und sonstiges und Prügelandrohung und also wirklich, das sind schon, schon eher kriminelle Handlungen, äh sehr, sehr stark sind. und dass die, dass die::, was ich von den Kindern eben auch so immer erzählt bekommen habe (.) die Polizei tut auch nichts dagegen. // hm // du bist dem ausgeliefert, hier in Deutschland bist du dem ausgeliefert. wenn die dich angehen und wenn die dich überfallen und wenn die dich inner Gruppe, die treten ja meistens erst einzeln auf und wenn du dann nicht gleich parierst, dann kommen mehrere noch dazu, ähm, dass du keine Möglichkeit hast, dich wirklich dagegen zu wehren und zu schützen. außerdem, dass du dann eben solche:: Regionen absolut meidest. // hm // und das find ich nicht gut.
> I: Ist das jetzt den Kindern im Schulkontext passiert?
> SM: Ja. im Schulkontext, naja, und wenn sie mit öffentlichen Verkehrsmitteln gefahren // hm // sind, ne. [Ort] ist n Bereich, wo es relativ viele Türken auch gibt und in manchen Gebieten ballt es sich auch, // hm // insbesondere mein Sohn kriegt relativ viel davon mit. ähm, der regt sich och eher darüber dann schnell auf. und der weiß auch in dem Gebiet, wo er arbeitet und so, dass auch die Bevölkerung dort, äh, seh::r (.), die nicht haben möchte, // ja // ja. aber das liegt, glaube ich, weniger daran äh also, es liegt eigentlich daran, wie sie auftreten, // hm // ne. ähm, dass sie (.) immer so n (.) »ich bin hier der Stärkste und ich hab hier das Sagen und ich darf alles und ich mach auch Randale. ich zeig dir mal, was ich alles machen kann, und du kannst gar nichts machen«, und viele alte Leute sich dadurch auch bedroht fühlen, verunsichert fühlen. // hm // also, dass ist das, wiederum, was mein Sohn mir dann eben auch erzählt. ich persönlich, ich fahr mit dem Auto, ich hab ja damit nicht so viel zu tun. (Z 204-244)

Die Interviewpartnerin berichtet hier von verschiedenen massiven Bedrohungsszenarien, die sie nicht selbst erlebt, sondern von ihren Kindern erzählt bekommen habe. Schauen wir zunächst auf die Techniken, mit denen Manck die geschilderten Ereignisse als faktisch und glaubwürdig ausweist, so fallen verschiedene rhetorische Hinweisgeber ins Auge. Da ist zuallererst die Tatsache, dass Manck mit der Benennung ihrer Kinder als Erfahrungsressource eine *Akteursinstanz* ausweist, der qua persönlich-verwandtschaftlicher Nähe ein hohes Glaubwürdigkeitspotential zugesprochen werden kann. Diese fungiert gewissermaßen als Faktizitätsgarant für sämtliche nachfolgenden Schilderungen, was sich etwa auch daran zeigt, dass Manck an keiner Stelle Zweifel oder Unsicherheiten hinsichtlich der Tatsachentreue der kolportierten Erlebnisse äußert. Zudem fällt der wiederholte Einsatz der intensitätsanzeigenden Wörter »sehr«, »stark« und »viel« auf, die nicht nur die Qualität der geschilderten Bedrohungssituationen, sondern auch die *erfahrungsbasierte Expertise* der Kinder unterstreichen. Eine

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zusätzliche argumentative Absicherung erfährt diese durch die Betonung der Regelmäßigkeit jener bedrohlichen Interaktionen (»sehr viel […] zu tun gehabt«, »insbesondere mein Sohn kriegt relativ viel davon mit«) sowie durch den Verweis auf die persönlich-lebensweltliche Relevanz und nachhaltige Wirksamkeit jener Erlebnisse auf die Interviewpartnerin selbst. So hätten diese das »Verhalten« Mancks, genauer ihre »Restriktionen« – gemeint sind hier womöglich Ressentiments, gegen wen oder was wird an dieser Stelle jedoch durch die Verwendung eines unbestimmten »davor« offengelassen – »verstärkt«.

Wie oben bereits angedeutet, betten die Interviewpartner*innen die hier geschilderten sekundären Erfahrungen ein in einen *Bedrohungsdiskurs*, wobei sie ›Muslim*innen‹ verschiedene negativ konnotierte Attribute zuweisen. Bei Manck werden diese eingeleitet durch eine intersektional-rassistische Zuschreibung, die die Differenzmerkmale Herkunft, Religionszugehörigkeit sowie Alter und Geschlecht miteinander verflicht: »wo ich mal annehme, dass die n islamischen Hintergrund haben, also, sehr viele Türken auch zu tun gehabt. und das Verhalten dort, gerade der jungen Türken, also der jugendlichen, männlichen Türken, äh, sehr, sehr aggressiv ist.« Wir erkennen hierin die klassischen Elemente eines *Feindbilds*, das seine rassistische Symbolik insbesondere durch den Rückschluss auf deviante kollektive Verhaltensmuster erhält (»Prügelandrohungen«; »das sind schon, schon eher kriminelle Handlungen«). Hier greift Manck auf hegemoniale antimuslimische Wissensbestände zurück, wie sie ihr etwa auch in medialen Problemdiskursen über kriminelle Migrant*innen (vgl. Kap. 1.2.3) diskursiv zur Verfügung stehen. Um ein klassisches Feindbild handelt es sich dabei deswegen, weil es neben pauschalisierenden und verunglimpfenden Elementen auch ein Moment der Handlungsmobilisierung enthält, nämlich dort, wo auf die angebliche Apathie der Polizei und das »Ausgeliefert«-Sein der ansässigen Bevölkerung hingewiesen wird. Die sich in Wiederholungen und Intonation steigernde Empörung Mancks ob dieser Ohnmachtssituation impliziert einen Aufruf zum Wandel, zur Gegenwehr.

Zusätzliche Symbolkraft erhält der von Manck aktivierte Bedrohungsdiskurs durch die selektive Hervorhebung jener sozial vermittelten Konfliktinteraktionen, wodurch das Bild eines ethnisch segregierten Schulalltags entsteht, in dem gewaltvolle Auseinandersetzungen mit »den Türken« an der Tagesordnung sind. Positive Begegnungen, weibliche Mitschülerinnen und Phasen eines konfliktfreien Schulinteralltags befinden sich außerhalb des von der Interviewten applizierten Deutungsrahmens. Dadurch erscheint kriminelles Verhalten als *typisches Merkmal* türkischer Mitschüler. Manck integriert die vermittelten Erfahrungen ihrer Kinder hier in ein übergeordnetes Bedrohungsnarrativ, das sich in einem allumfassenden Konfliktszenario entfaltet: »die Polizei tut nichts«; »du bist dem ausgeliefert, wenn die dich überfallen«; »dass du keine Möglichkeit hast, dich zu wehren und zu schützen«. Die türkisch-muslimische *Gruppe* – auch bei Manck werden keine Einzelpersonen eingeführt – erscheint dabei als bedrohliche Übermacht, der selbst staatliche Ordnungsorgane nichts entgegensetzen können. Im Ergebnis entstünden Angsträume, »Regionen [die du] absolut meidest«, die *vom Türken* gewissermaßen besetzt sind. Zusammen mit der Generalisierung des Erlebten und der plötzlich eingeführten involvierenden Du-Perspektive entwickelt Manck hier ein Szenario klaustrophobischer Ausweglosigkeit. Täter- und Opferrollen sind dabei klar verteilt.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Dass die Interviewpartnerin die sozial an sie vermittelten Erfahrungen aus dem »inneren Kreis« ihrer Lebenswelt nutzt, um einen Bedrohungsdiskurs zu aktivieren, davon zeugt nun insbesondere auch der letzte Teil der Interviewsequenz. In dieser reproduziert Manck das antimuslimisch-antimigrantische Ideologem von der Bedrohung durch türkisch-muslimische Jugendgruppen auf Basis einer doppelten Kolportage. Diesmal sind es nicht die Erlebnisse ihres Sohnes, sondern die Geschichten, die dieser von anderen erzählt bekam. Ohne diesen Kommunikationsweg näher zu reflektieren und ohne jeglichen Zweifel an der Faktizität des Berichteten, übernimmt Manck erneut die oben bereits eingeführten Ideologeme von türkisch besetzen Räumen, vom lautstarkem Chauvinismus und gefühlter Bedrohung (»wo es relativ viele Türken gibt«; »es liegt daran, wie sie auftreten«; »viele alte Leute fühlen sich bedroht«).

Zudem erweitert sie den Gefahrenraum Schule um den öffentlichen Nahverkehr und bestimmte Stadtviertel, die ihr als türkisch dominiert gelten. Manck benutzt für deren Beschreibung depersonalisierende Quantitätsangaben (»ballt es sich«), wie wir sie bereits bei Till Feller beobachtet haben, und evoziert damit neo-rassistische Narrative von ›Überfremdung‹ und ethnischen Ghettos. Die lokale (nichttürkische = nichtmuslimische) Bevölkerung in diesen Gegenden reagiere mit Ablehnung, was Manck durch eine ausführliche Imitation des problematisierten Verhaltens legitimiert (»›Ich bin hier der Stärkste und ich hab hier das Sagen und ich darf alles und ich mach auch Randale. ich zeig dir mal, was ich alles machen kann, und du kannst gar nichts machen‹«). Sie evoziert damit erneut das Bild eines invertierten Machtverhältnisses zwischen aggressiven Türken und verunsicherten Deutschen, das in rassismustheoretischer Perspektive als Reaktion auf einen (imaginierten) Distanzverlust zwischen der sozial dominierenden ›Wir‹-Gruppe und der sozial dominierten ›Fremdgruppe‹ gedeutet werden kann.

Zum Erhalt eines positiven Sprecherbildes werden die überaus drastischen Bedrohungsszenarien von Manck abschließend noch einmal aufschlussreich moderiert. Indem sie ihre Einlassungen mit dem Hinweis beendet, dass es sich bei dem Geschilderten um Geschichten entfernter Dritter handelt (»ich persönlich, ich fahr mit dem Auto, ich hab ja damit nicht so viel zu tun«) – die ihr wiederum auch nur über ihren Sohn vermittelt wurden – delegiert auch sie die Verantwortung für deren rassistischen Sinngehalte. Was sich in sozialpsychologischer Perspektive als moralische Entlastung verstehen lässt, kann aus diskursanalytischer Sicht als *positives Identitätsmanagement* gelesen werden.

Weitere Fälle

Im deutschen Sample finden sich weitere Interviewpartner*innen, die auf sozial vermittelte Erfahrungen zurückgreifen, wobei auch sie antimuslimische Ideologeme innerhalb eines übergeordneten *Bedrohungsdiskurses* lebensweltlich verifizieren. Dabei zeigt sich bei der Interviewpartnerin Ellen Kaufmann, (26), Studentin aus der Nähe von Bonn, bereits zu Beginn des Interviews, wie sehr das Bedrohungsnarrativ in die Alltagskommunikation der Interviewten über ›Muslim*innen‹ und ›den Islam‹ hineinragt.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

I: […] Wo begegnet dir denn das Thema Islam (.) im Alltag? gibt's irgendwie (.) Situationen::, ganz konkret, Begegnungen oder so, wo du, wo du mit dem Thema konfrontiert bist oder gibt's irgendwie-?
EK: └Hmm, naja, wenn man durch die Stadt läuft und da irgendwelche stehen, die ihren Koran verteilen, // ja // das finde ich schon (.) also da halt, ähm (2) ja, und das ist halt (.) also, ich weiß nicht, ob's (.) so ne Empfindung ist oder ob's wirklich so stimmt, dass es zunehmend (.) ja auch immer mehr und mehr (.) Islamisten in Deutschland gibt. // ja // so, das dann halt. (Z 9-20)

Die thematische Fokussierung auf das Phänomen Islamismus macht deutlich, dass Kaufmann konfliktbehaftete Zuschreibungen mit der Religion bzw. ihren Anhänger*innen assoziiert. Dabei evoziert sie das Bild einer wachsenden Gruppe religiös-ideologisierter ›Muslim*innen‹, indem für sie »das Thema Islam« zunächst einmal die Ausbreitung so-bezeichneter »Islamisten« bedeutet. Hierin lassen sich Deutungselemente eines Bedrohungsnarrativs finden, das Vorstellungen kulturell-religiöser ›Überfremdung‹ aktiviert sowie das Phänomen verfassungsfeindlicher Haltungen unter ›Muslim*innen‹ hervorhebt. Fast zeitgleich versieht Kaufmann diese Beobachtung mit expliziten Unsicherheitsbekundungen (»ich weiß nicht, ob's (.) so ne Empfindung ist oder ob's wirklich so stimmt«) und vagen Beschreibungen (»irgendwelche, dir ihren Koran verteilen«), mit deren Hilfe sie sich von der behaupteten Synonymisierung Islam = Islamisten zunächst rhetorisch distanziert. Vergleichen wir dies mit Kaufmanns Aussagen, die sich nicht auf persönliche Beobachtungen, sondern auf *Erfahrungen lebensweltlicher Dritter* stützen, erhalten jene Konfliktzuschreibungen an ›Muslim*innen‹ eine epistemologische Aufwertung. So schildert sie Polizeieinsätze gegen so-bezeichnete Islamisten in ihrer Stadt wie folgt:

EK: Bei uns in [Stadt] ist es ja, dass mindestens einmal in der Woche, das ähm::, die P-, Bundespolizei da irgendwelche Wohnungen durchsucht // ja //, halt wegen °Islamistengefahr°, // ok // und das ist halt schon (2) also das, damit wird man schon oft konfrontiert, dann. (Z 99-103)

Hier sorgen das zustandsanzeigende Kompositum »Islamistengefahr« zusammen mit den Partikeln »ja« und »halt«, die eine Selbstverständlichkeit und allgemeine Bekanntheit zum Ausdruck bringen, sowie die Betonung der Regelmäßigkeit der Einsätze (»mindestens einmal die Woche«, »oft«) für eine Präsentation der beschriebenen Problematik als alltäglich und entsprechend lebensweltlich virulent: Damit werde man »schon oft konfrontiert«. Kaufmann unterlegt diese Informationen wenig später mit den *First-Hand*-Einblicken ihres Partners sowie dem berufsbedingten Sonderwissen eines Freundes, der im Polizeidienst steht:

EK: […] also, mein Freund arbeitet halt in [Stadt], genau da, wo [Akademie, *Anm. d. Verf.*] ist. // ok // ähm, und der kriegt halt einiges mit. dann ein anderer Freund von mir ist bei der Hundertschaft // ok // und da kriegt man dann natürlich auch immer die Einsätze so mit. (.) ähm, ja, also doch da wird schon oft, oft und viel drüber gesprochen. (Z 119-124)

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Konflikte, die sie im Zusammenhang mit ›dem Islam‹ und ›Muslim*innen‹ schildert, belegt sie hier mit direkten Beobachtungen und dem berufsbedingten Sonderwissen lebensweltlicher Dritter. Deren Glaubwürdigkeit unterstreicht sie durch die Betonung von Unmittelbarkeit (»der arbeitet halt genau da«) und Zuständigkeit (»ist bei der Hundertschaft«). Ihr Gefühl von Unsicherheit und Bedrohung, das sie mit der zunehmenden Präsenz von »Islamisten« in Verbindung bringt – konkret spricht sie davon, deswegen im Dunkeln nicht mehr Joggen zu gehen (Z 303-305) – führt sie dabei einerseits auf entsprechende Medienberichte, andererseits auf die direkten Beobachtungen ihres Freundes zurück:

> EK: Ist wahrscheinlich auch der-, sehr durch die Medien hochgepuscht worden // ja //, ähm (2) aber es hat auch wahrscheinlich auch damit zu tun, dass ich (.) also quasi ja auch genau an der Quelle sitze, weil n Freund von mir Polizist ist und ich dann immer mitkriege // ja //, was Sache ist. (Z 313-317)

Während die Interviewpartnerin gegenüber den Medien eine gewisse kritische Distanz artikuliert, präsentiert sie den befreundeten Polizisten als authentische und verlässliche Informationsquelle, die ihr vermittle, »was Sache ist«. Aufschlussreich ist dabei, dass sie das von ihm Erlebte in seiner Faktizität nicht hinterfragt, seine spezifische Standortgebundenheit bleibt von ihr unreflektiert. Dabei ließe sich bei den Berichten eines Polizisten durchaus eine berufsbedingte Konfliktfokussierung vermuten, die von der Interviewpartnerin jedoch nicht angesprochen oder eingeordnet wird. Im Gegenteil, gerade die Tatsache, dass sie ihn als professionellen Akteur mit spezifischem Sonderwissen präsentieren kann, scheint ihn als verlässliche Informations- und Erfahrungsressource zu qualifizieren.

Auch bei Till Feller, den wir oben bereits vorgestellt haben, spielt das unmittelbare soziale Umfeld eine bedeutende Rolle, sowohl als Erfahrungsquelle, als auch als Validierungs- und Legitimierungsinstanz für die eigenen antimuslimischen bzw. antimigrantischen Äußerungen. Schauen wir auf die Art und Weise, wie der Interviewpartner unter Verweis auf sekundäre Erfahrungen Argumente gegen ›Muslim*innen‹ verhandelt, so lassen sich verschiedene Schlüsselstellen im Interview finden. Als zentrale Erfahrungsressource tritt dabei Fellers Ehefrau in Erscheinung, die er wiederholt als wichtige Kommunikationspartnerin und Ratgeberin ausweist. Die in diesem Zusammenhang vorgenommene *Akteursbezeichnung* fungiert hier erneut als faktizitätssteigernde Technik.

So beschreibt Feller seine Ehefrau einleitend unter Verwendung offizieller Kriterien nationaler Zugehörigkeit als Kroatin, die zwar in Deutschland geboren wurde, jedoch ihren kroatischen Pass behalten habe. Als Musterbeispiel gelungener Integration – »Die ist hier geboren und die hat sich hier auch integriert« (Z 292-293) und »deutscher als viele Menschen« – erfüllt sie für Feller wichtige Kriterien, um als gleichermaßen erfahrene wie loyale Beobachterin fungieren zu können. Da sie selbst eine Integrationsgeschichte habe – so Fellers implizite Argumentation – jedoch mustergültig integriert sei, könne sie die Defizite der ›Anderen‹ klarer benennen, ohne dabei »Nazi-Vergleichen« ausgesetzt zu werden, die ihm hingegen – als *richtigem Deutschen* – drohen würden:

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> TF: […] man muss immer total aufpassen, dass man nicht direkt als Nazi gilt. interessant ist, dass meine Frau- ((ordnet sich neu)) es ist interessant, weil gerade meine Frau viel radikalere Aussagen trifft als ich. also, ich wüsste, wenn ich die Aussagen so treffen würde, würde man dauernd denken (»hh, der Deutsche«) und sie hat nicht einmal einen deutschen Pass. das ist halt immer interessant, weil es gibt viele Sachen, die man sich in Deutschland gar nicht traut zu sagen, weil man direkt abgestempelt wird. und ich bin alles andere als rechtsradikal. (Z 442-450)

Indem Feller seine Frau als die radikalere Version seiner selbst in Sachen Integrationsfragen präsentiert, erscheinen seine eigenen Aussagen – im Sinne eines *positiven Interessensmanagements* – nicht nur moderater, sondern auch kollektiv rückgebunden und sozial abgesichert. Nicht nur er sei es mithin, der jene Probleme erkenne und benenne, sondern es gebe konkrete andere Personen, die seine Ansichten teilten. Die hier behauptete Konsenshaftigkeit seiner Position unterstützt Fellers Selbstbild als »alles andere als rechtsradikal«. Im selben Zusammenhang steht auch sein Hinweis, sich selbst wegen eines angeblich restriktiven Meinungsklimas in Deutschland zensieren zu müssen. Feller reproduziert damit ein aus der rechtspopulistischen Rhetorik bekanntes Zensur-Narrativ, das es den Sprecher*innen erlaubt, sich selbst als Opfer einer exkludierenden öffentlichen Meinung zu präsentieren (vgl. Amadeu-Antonio-Stiftung 2017: 14). Die Verwendung dieses Narrativs sorgt für eine zusätzlich Faktizitätssteigerung Fellers und seiner Ehefrau – nach dem Motto: Sie beide haben die unbequeme Wahrheit erkannt, nur sie dürfe sie jedoch aufgrund ihrer *nicht-ganz*-deutschen Identität aussprechen.

Eine weitere Schlüsselstelle, an der Feller antimuslimische Deutungsressourcen unter Rückgriff auf sekundäre Erfahrungen einführt und legitimiert, ist die nachfolgende Passage. Hier berichtet der Interviewpartner von der Entscheidung seiner Frau, die gemeinsame Tochter in keinen staatlichen, sondern in einen christlichen Kindergarten zu geben, da sie sonst »kein richtiges Deutsch« lernen würde, und begründet diese Befürchtung mit der Anwesenheit »muslimische[r] Kinder« und deren defizitärer Sprachkompetenzen.

> TF: […] Ich habe gerade die Diskussion mit meiner Frau, ob meine Tochter getauft wird, weil wir einen Kindergartenplatz brauchen, meine Frau nicht möchte, dass sie türkische Kinder im Kindergarten hat. also, wahrscheinlich wird es ein, wird es ein christlicher Kindergarten […] Ich kann aber meine Frau total gut verstehen, die sagt, ich […] habe keine Lust, dass da, dass da muslimische Kinder sind, weil die lernen kein Deutsch, meine Tochter lernt kein richtiges Deutsch. und die Eltern sind meist hinterwäldlerisch. und das stimmt leider, das ist gar kein Vorurteil ((klatscht bekräftigend in die Hände)), das ist halt, das:: halt immer so, es gibt so voll viel Sachen, die klingen immer wie miese Vorurteile, aber, äh, sie sind einfach faktisch zum großen Teil wahr, weil man es wirklich täglich erlebt ((klopft unterstützend auf seinen Oberschenkel)). also, es ist halt so (.) kann man gern sagen, ist, ist böse und klingt irgendwie nach, weiß nicht, Republikanern, ist aber in vielen Bereichen ist es @wahr@. […] (Z 818-836)

Feller reproduziert hier antimuslimische bzw. antimigrantische Ideologeme, und zwar konkret in der Fremdbeschreibung von ›Muslim*innen‹ als Nichtdeutsche. Dies zeigt sich in der Annahme, ›muslimische‹ Kinder lernten *per se* eine andere Muttersprache

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

als etwa ›christliche‹ Kinder. Zudem legt Feller nahe, dass es die Rückständigkeit der Elternhäuser sei (»hinterwäldlerisch«), die für jenes *Sprachdefizit* verantwortlich zu machen ist. Mit diesem argumentativen Rückschluss aktualisiert Feller nicht nur das Narrativ von der zivilisatorischen Rückständigkeit ›des Islams‹, wie man es aus islamfeindlichen Polemiken kennt (vgl. Schneiders 2010), sondern auch jenes von der Integrationsunwilligkeit bzw. -unfähigkeit ›türkischstämmiger Muslim*innen‹ in Deutschland; einer These, die besonders prominent vom ehemaligen Berliner Finanzsenator und Vorstandsmitglied der Deutschen Bundesbank, Thilo Sarrazin, vertreten wurde. ›Muslimische‹ Kinder werden vom Interviewpartner hier als ethnisch, kulturell und religiös *anders* fixiert. Potentielle soziale Interaktionen beschreibt er als lernsozialisatorisch nachteilig und versucht daher, sie zu vermeiden. Dabei geht die – in Fellers Darstellung ursprünglich von seiner Ehefrau ausgehende – Befürchtung, das eigene Kind durch den Umgang mit ›Muslim*innen‹ nachhaltig zu schädigen, soweit, dass sie eine strategische Taufe in Erwägung ziehen, um das Kind für die Aufnahme in einen konfessionellen Kindergarten zu qualifizieren.

Eine deutliche *Faktizitätssteigerung* erfahren die persönlichen Beobachtungen Fellers und seiner Ehefrau dabei durch explizite Wahrheitsbekundungen (»es gibt so voll viel Sachen, die klingen immer wie miese Vorurteile, aber, äh, sie sind einfach faktisch zum großen Teil wahr, weil man es wirklich täglich erlebt (klopft unterstützend auf seinen Oberschenkel«) sowie durch Nachdruck verleihende Gesten, wodurch das Ideologem vom desintegrierten Muslim unter Rückgriff auf geteilte lebensweltlichen Erfahrungen reproduziert und verifiziert wird. Explizit versichert der Interviewpartner, dass es sich bei den gemeinsamen Befürchtungen um »gar kein Vorurteil« handle, vielmehr sei »das halt immer so […], weil man es wirklich täglich erlebt«. Feller kontert damit erneut antizipierte Implikationen, die ihm und seiner Frau rassistische Haltungen unterstellen könnten. Dabei wird durch den Verweis auf die Alltäglichkeit seiner Beobachtungen deren empirische Beweiskraft zusätzlich untermauert. ›Muslimische‹ Kinder mit schlechten Deutschkenntnissen seien mithin keine Ausnahme, sondern zeigten sich in den Primärerfahrungen Fellers als Normalzustand – »als faktisch zum großen Teil wahr.«

Die *zusammenfassende Betrachtung* zeigt, dass sich die zitierten Interviewten, wenn sie über Erfahrungen mit ›dem Islam‹ sprechen, auch der kolportierten Alltagserlebnisse lebensweltlicher Dritter bedienen. Dies trifft in zwei Fällen auf Personen zu, die über keine eigenen Kontakterfahrungen mit ›Muslim*innen‹ verfügen. In der Rekonstruktion sozial vermittelter Alltagserfahrungen aktivieren diese zudem auffällig oft einen Bedrohungsdiskurs, der insbesondere männliche ›Muslime‹ mit etwa aus Mediendiskursen bekannten Negativattribuierungen beschreiben: Reproduziert werden dabei Vorstellungen von städtischen Angsträumen, kriminellen und gewaltbereiten Jugendgangs, omnipräsenten Islamisten sowie sprachlich-defizitären Migrantenkindern. In Verbindung mit den epistemologischen Techniken der *Freund-Zuweisung* sowie der *Freund-eines-Freundes-Zuweisung*, die von den Interviewten auch in Bezug auf nahe Verwandte angewandt wird, ist zudem eine symbolische Entgrenzung des Benachteiligungsdiskurses zu beobachten: Im hier aktualisierten Bedrohungsdiskurs werden ›Muslim*innen‹ zur unmittelbaren Gefahr für die eigene physische Unversehrtheit erklärt. Wie schon bei der ersten Diskurspraxis der Verifizierung auf Basis persönlicher Alltagserfahrungen findet auch hier eine Bestätigung und alltagskommunikative Reproduktion antimus-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

limischer Ideologeme statt. Erkennen lässt sich dies v.a. an der fehlenden kritischen Distanz zu den kolportierten Erlebnissen der referenzierten lebensweltlichen Dritten.

4.1.1.3 Verifizierungen III: Medial vermittelte Erfahrungen

Während Rekurse auf sozial-vermittelte Erfahrungen lebensweltlicher Dritter lediglich unter den deutschen Interviewten beobachtet werden konnten, lassen sich in Bezug auf medienvermittelte Erfahrungen erneut *Verifizierungen* in beiden Samples finden. Medienvermittelte Erfahrungen, so lässt sich dabei annehmen, stehen unabhängig von den wohnräumlichen und sozialen Lebensbedingungen der Interviewten, allen potentiell zur Verfügung, weshalb sie im individuellen Sprechen über ›den Islam‹ und ›Muslim*innen‹ auch häufiger zum Einsatz kommen. Mediendiskurse werden von den Interviewten innerhalb des hegemonialen Aneignungsmusters nun überwiegend unkritisch gelesen und wiedergegeben, wobei sie negativ gerahmte Deutungsressourcen über ›den Islam‹ mit Medieninformationen über lebensweltferne Ereignisse und Entwicklungen verknüpfen und so empirisch fundieren. Wie sich zeigen wird, spielen hier islambezogene Konflikt- und Ausnahmethemen, wie sie uns aus verschiedenen Medieninhaltsanalysen bekannt sind (vgl. Kap. 1.2.3), eine zentrale Rolle. Mit dem Ergebnis der Verifizierung antimuslimischer Ideologeme werden diese weitestgehend unreflektiert referenziert und so in die persönliche Alltagskommunikation über ›Muslim*innen‹ integriert.

Im Vergleich der beiden Interviewsamples zeigen sich dabei sowohl thematische Unterschiede als auch Überschneidungen. Während unter den deutschen Interviewten Themen wie Integrationsverweigerung, Frauenunterdrückung, Geschlechterungerechtigkeit (konkret anhand der Schlüsselphänomene Kopftuch & ›Ehrenmord‹) und Jugendkriminalität verhandelt werden – singuläre Konfliktthematiken, die sich in der Gesamtschau erneut zu einem *natio-kulturellen Bedrohungsdiskurs* verdichten – ist es bei den US-Interviewten insbesondere das Themenfeld Terrorismus (konkret gedeutet als Terrorverdacht & Terrorsympathie) im eigenen In- und Ausland, das in den medienbasierten Einlassungen der Interviewpartner*innen zum Einsatz kommt. Letzteres kann dabei auch als *sicherheitspolitisches Bedrohungsnarrativ* bezeichnet werden. Zudem wird im US-Teilsample ebenfalls das Thema fehlender Geschlechtergerechtigkeit aufgegriffen, jedoch anders angeeignet: Während die deutschen Interviewten dieses als Bedrohung der eigenen emanzipatorischen Errungenschaften verhandeln, nehmen die US-Interviewten ›muslimische‹ Weiblichkeit im Deutungsrahmen eines *entfernten Opferbildes* wahr, das ohne explizite Rückschlüsse auf die eigenen US-amerikanischen Gesellschaftsverhältnisse auskommt. Wir wollen uns nachfolgend die Alltagseindeutungen medienvermittelter Erfahrungen durch die Interviewten genauer ansehen.

Natio-kultureller Bedrohungsdiskurs – Gefahr durch kulturelle ›Überfremdung‹

Besonders deutlich zeigt sich die Aktualisierung eines *natio-kulturellen Bedrohungsdiskurses* bei der Interviewpartnerin Grit Paul (32), einer PR-Agentur-Mitarbeiterin aus Düsseldorf. Paul spricht vergleichsweise offen über ihre persönlichen Vorbehalte gegenüber spezifischen Handlungen von Personen, die sie unter Verwendung ethnisierender Zu-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

schreibungen als »türkisch« identifiziert. Auf die Frage der Autorin nach der Passfähigkeit ›des Islams‹ – ein Frageitem, das dem vorgeschalteten Fragebogen entstammt und hier zur näheren Ausführung nochmals aufgegriffen wurde – erläutert Paul am Beispiel »türkischer Kinder« die Grenzen eines für sie tolerierbaren Verhaltens von ›Türk*innen/Muslim*innen‹ in Deutschland. Der Deutungsrahmen, den sie dabei aufspannt, beschreibt ein normatives Verständnis von Integration als einen einseitigen Assimilationsprozess an die deutsche Aufnahmegesellschaft. Hinsichtlich der hier interessierenden Eindeutung medial-vermittelter Erfahrungen ist aufschlussreich, dass Paul ihre Informationsquellen zwar nur vage benennt (»viele Sachen, die man halt auch einfach liest«), ihre gesamte Argumentation jedoch auf ihnen aufbaut und deren Faktizität und Verlässlichkeit dabei mit keinem Wort in Frage stellt.

> I: Passt der Islam in die westliche Welt? aus deiner Sicht?
> GP: Es kommt drauf an. (.) also, es gibt (.) viele Sachen, ich hab's selber jetzt noch nicht erlebt, aber viele::, viele Sachen, die man halt auch einfach liest, dass so viele:: (.) Kinder halt irgendwie: in der Schule sind, dass das halt wirklich superviele:: (.) türkische Kinder in Schulen sind, dass (da) kaum noch deutsche Kinder sind. und da wird dann (.) gesagt, »ok, wir brauchen jetzt, das Kreuz muss von der Wand« oder sowas. // ja // ich finde, das passt nicht. das (.) passt nicht. // ja // also, ich finde immer noch, dass so ›n gewisser Teil Integration da sein sollte, // hm // aber halt auch nicht so, dass das Gastgeberland, das neue Heimatland sich da so unterzuordnen hat. // ja // und, also die, die ich kenne, da gibt's keine Probleme. ich finde auch, das passt, aber ich mag halt so dieses Militante nicht so // ja // »und wir kommen jetzt hierher und ihr habt euch uns unterzuordnen« und ähm also, wenn ihr halt sagt »nee, wollen wir nicht oder finden wir nicht gut« dann sind wir halt gleich Nazis. // ja // so, also diese, diese Ebene find ich ganz furchtbar. // ja // (Z 136-151)

In Bezug auf die Frage, welche antimuslimischen Ideologeme von der Interviewpartnerin aktualisiert werden, zeigt sich zunächst, dass Paul Fremdbeschreibungen zum Einsatz bringt, die ›Muslim*innen‹ wie selbstverständlich als national-›fremd‹ markieren – dies realisiert sie argumentativ durch die Gegenüberstellung von »türkischen« mit »deutschen Kinder[n]« sowie durch die implizite Unterstellung, ›Muslim*innen‹ würden *eigentlich* von woanders stammen (»und wir kommen jetzt hierher…«). Deutungsoptionen, die ›Muslim*innen‹ als Deutsche markieren, sie von Migrationserfahrungen entkoppeln oder deren gesellschaftliche Anwesenheit erst gar nicht unter dem Schlagwort »Integration«[8] verhandeln, werden von Paul hier weder offen artikuliert noch angedeutet. Im Gegenteil, Paul attestiert ›Muslim*innen‹ eine konkrete Bringschuld, indem sie Integration als einen Vorgang beschreibt, der aufseiten der Auf-

8 Ratković reflektiert die verandernden und exkludierenden Elemente des hegemonialen Integrationsparadigmas, wie es im deutschsprachigen Raum sowohl in politischen, zivilgesellschaftlichen und akademischen Debatten Anwendung findet. Dabei stellt sie heraus, dass in diesen »die Assimilation der ›Migrant_innen‹ als das Ziel oder das Ende der Migration« betrachtet wird, auch wenn dies so zumeist nicht offen ausgesprochen wird. Vordergründig werde stets betont, dass die ›Neuen‹ ihre kulturellen Eigenheiten durchaus behalten dürften, solange sie sich an »die Gegebenheiten der Aufnahmegesellschaft« anpassten (2018: 17f.).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nahmegesellschaft möglichst wenig Veränderungen beinhalten sollte. Etwaige migrationsbedingte Transformationsprozesse – wie etwas das Aushandeln der Sichtbarkeit religiöser Symbole in Klassenzimmern – werden von ihr in der Logik eines *worst-case*-Szenarios als »Unterordnungen« unter die Gruppe der ›Muslim*innen‹ gedeutet, argumentative Zwischentöne werden dabei zugunsten imaginierter Extremsituationen (»superviele türkische Kinder«, »das Kreuz muss von der Wand«, »ihr habt euch uns unterzuordnen«) ausgelassen. Im selben Zusammenhang ist auch die Verwendung des Wortes »militant« zu sehen, mit dem ›Muslim*innen‹, die sich nicht wortlos eingliedern und eigene Ansprüche formulieren, von Paul als aggressiv und angriffslustig charakterisiert werden. Ein Attribut, das, schon für sich genommen, Forderungen vonseiten ›muslimischer‹ Personen an die deutsche Gesellschaft als überzogen und unrechtmäßig deligitimiert. Das hier geschilderte Konfliktszenario lässt ›Muslim*innen‹ dabei als eine *Bedrohung* für die kulturelle Verfasstheit und das aktuell bestehende Minderheits-Mehrheits-Gefüge innerhalb des deutschen »Gastgeberland[es]« erscheinen.

Von besonderem Interesse ist nun die Tatsache, dass Paul die benannten »Probleme« gar nicht selbst erlebt oder beobachtet (»ich hab's selber jetzt noch nicht erlebt…«), sondern lediglich von ihnen »gelesen« hat. Sie rekurriert hier auf Erfahrungen und Informationen, die ihr mit hoher Wahrscheinlichkeit medial vermittelt wurden. Darauf deutet konkret das von Paul gewählte Verb »lesen«, das eine vorhergehende Rezeption der vorgetragenen Sachverhalte nahelegt. Hätte es sich um durch Dritte kolportierte, im Rahmen sozialer Kommunikationsprozesse transportierte Informationen gehandelt, so hätten sich andere Formulierungen angeboten, etwa: »was man so hört«, »was man sich erzählt«, »wovon Person X berichtet hat« etc. Verschiedene rhetorische Techniken lassen die hier angedeuteten medialen Erfahrungsressourcen als zuverlässige Quellen erscheinen. Wir verstehen deren Funktion mithin erneut als *faktizitätssteigernd* und *interessensmanagend*, d.h. sie dienen der Darstellung des Geschilderten als *tatsächlich-so* sowie dem Selbstbild der Interviewpartnerin als integrer Sprecherin ohne rassistisches Eigeninteresse.

Konkret ist hier das Mittel der direkten Rede zu nennen, das Paul mehrfach einsetzt und das eine wirklichkeitsgetreue Dokumentation durch die zitierende Instanz (also Paul) sowie durch die originäre Erfahrungsquelle (die Medien) suggeriert. Mit dem Stilmittel der direkten Rede nimmt Paul eine doppelte Faktizitätszuschreibung vor: an sich und an ihrer Quelle. Auch der wiederholte Einsatz des Partikels »halt« fungiert in Bezug auf ihre Quellen als faktenversichernd: Es markiert die nachfolgenden Informationen als *fraglos*. Dass Paul zudem ihre Informationsquelle nicht näher definiert und auch das unbestimmte, verallgemeinernde Pronomen »man« verwendet (»viele Sachen, die man halt auch einfach liest«), lässt sich in diesem Sinne lesen. Hier wird eine *anonyme Allgemeinheit* angerufen, die die Beobachtungen der Interviewten als kollektiv geteilt präsentiert. In der fehlenden Spezifizierung der Quelle deutet sich zudem an, dass es sich hier für Paul um ein allgemein verfügbares, wenig kontroverses Wissen handelt, dessen Herkunft nicht genauer nachgezeichnet bzw. offengelegt werden muss. Mit Schütz ließe sich hier auch von einem »schlicht gegebenen, unhinterfragten« Wissen sprechen, das von einer lebensweltlichen Bekanntheit und Selbstverständlichkeit geprägt ist – und mithin kaum mehr Irritationen auslöst, gegen die man sich im Interaktionskontext Interview durch konkrete Herkunftsangaben wappnen müsste.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Auch an anderer Stelle im Interview zeigt Paul, dass Mediendiskurse für sie eine relevante Informationsquelle im Sprechen über ›Muslim*innen‹ darstellen. So beschreibt sie ihre persönliche Wahrnehmung als gespalten – in Mediendiskursen zeige sich dabei insbesondere die negative Seite der Religion und ihrer Anhänger*innen.

> I: Ok, wie würdest du denn, also wie würdest du denn, sozusagen, deine Sicht heute beschreiben. also wie, wie nimmst du den, wie nimmst du die Religion heute wahr? // Ähm, also- // Oder vielleicht anders gefragt, wie nimmst du (.), wie nimmst du Muslime heute wahr?
> GP: Also ist (4) durch meinen Freundeskreis und die Leute, mit denen ich halt dann wirklich zu tun habe, schon positiv. durch das, was man ähm, so weltlich durch Nachrichten und sowas ähm erfährt, geht's eher ins Negative. // ja // also, das ist, es ist, man kann's ja nicht aus-. (Z 259-272)

Interessant an den Eindeutungen Pauls ist die klare Trennung zwischen medial vermittelten Informationen und persönlichen Alltagserfahrungen, die sich in beiden Zitaten deutlich zeigt. Paul zufolge gebe es bei den ›Muslim*innen‹, die sie persönlich kenne, »keine Probleme« in Sachen kultureller Passfähigkeit. Diese nehme sie »schon positiv« wahr – wobei das Partikel »schon« ihre diesbezügliche Überzeugung einzuschränken scheint. Die Anerkennung von ›Muslim*innen‹ zeigt sich hier einmal mehr als voraussetzungsvoll, sie ist nicht vorbehaltlos. Bei dem, was »man« hingegen »so weltlich durch Nachrichten und sowas erfährt«, sei das genaue Gegenteil der Fall. Jene Berichte erscheinen in Pauls Darstellungen als klares und unhinterfragtes Zeugnis dafür, was ›am Islam‹ nicht passe: Hier werden von der Interviewpartnerin bekannte antimuslimische Deutungsressourcen aufgerufen, so etwa jene von der bedrohlichen Masse (»superviele türkische Kinder«), vom muslimischen Islamisierungs- und Unterwerfungseifer (»das Kreuz muss von der Wand«, »ihr habt euch uns unterzuordnen«) und deren religiöser Radikalität (»ich mag halt dieses Militante nicht so«). All dies bekommt in Pauls Eindeutungen eine derart hohe Glaubwürdigkeit zugesprochen – dies könne man »ja nicht aus[blenden]« – dass die Interviewpartnerin auf ein Abwägen der medialen gegenüber ihren persönlichen Erfahrungsressourcen ganz verzichtet. Es existieren für sie mithin zwei Wirklichkeiten, die beide Gültigkeit besitzen – dass diese sich allerdings grundlegend widersprechen, wird von Paul nicht weiter thematisiert.

Auf die Frage, was den medienvermittelten ›Islam‹ nun genauer charakterisiere, weiß Paul im nachfolgenden und letzten Interviewausschnitt nun eine spontane Antwort und bestätigt damit die bereits eingeführten Ideologeme von religiöser Militanz und Beherrschungswillen, die sie durch ›Ehrenmordszenarien‹ und unterdrückte Kopftuchträgerinnen ergänzt.

> I: Ähm, dieser Medienislam oder dieser Islam, der nicht (.) durch deinen Freundeskreis irgendwie an dich herantritt, zu dir durchdringt, ähm, wie lässt der sich beschreiben? Also wie-
> GP: └Als rückständig. also ich find-
> I: -was ist das für'n Islam, der da vermittelt wird?
> GP: Ich find's rückständig, // mhm // weil halt grade im Fernsehen ganz oft so dieses Thema Kopftuch angebracht wird und dann halt wirklich diese militanten Menschen

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> dann da sitzen und sagen »ja, das steht aber im Koran und wir müssen Kopftuch tragen und wir müssen dies und wir müssen das. und ihr müsst euch uns unterordnen, und«. also ich bin kein, kein Freund davon (.) in meinem eigenen Land (.) nicht meine Meinung sagen zu dürfen. // mhm // so. so, und in den Medien (2) wird das, glaub ich, schon sehr propagiert, dass es halt schlecht ist, // mhm // so. das ist halt immer so dieses, so »Männer unterdrücken die Frauen« und ähm »Die Frauen müssen halt wirklich (immer) Kopftuch tragen, und die dürfen sich nicht schminken, und bloß nicht die Haare und wenn Mädchen sich in nen, in nen, äh, Christen verlieben, dann werden die gern mal von den Brüdern umgebracht« und sowas. das ist so das Bild, was man, glaub ich, in Deutschland hat. // ja // (Z 288-314)

Bemerkenswert an Pauls kommunikativem Umgang mit den medial verfügbaren Konfliktnarrativen ist, dass sie diese, trotz abweichender persönlicher Erfahrungen und trotz eines Bewusstseins darüber, dass Medien ein »halt schlechtes« Bild der Religion »propagieren«, aufgreift und in ihre eigenen Einlassungen weitestgehend unhinterfragt einflicht. Trotzdem sie sich am Ende des Zitates von den paraphrasierten Narrativen ›Ehrenmord‹, Kopftuchzwang und Frauenunterdrückung zu distanzieren scheint, indem sie die Konfliktorientierung der Medien zumindest andeutet (»in den Medien wird das, glaub ich, schon sehr propagiert«), sind ihre Schlussfolgerungen dennoch eindeutig: Die religiöse Überzeugung, ein Kopftuch tragen zu müssen, gilt ihr nicht nur als militant, sondern auch als kulturell wie persönlich übergriffig (»ihr müsst euch uns unterordnen«). So fühlt sie sich davon laut eigener Aussage in ihrer Meinungsfreiheit beschnitten (»ich bin kein Freund davon […], nicht meine Meinung sagen zu dürfen«). Dass sie dabei einen nationalen Deutungshorizont aufruft (»in meinem eigenen Land«), verdeutlicht erneut, dass Paul muslimische Personen außerhalb des nationalen Eigenraums verortet. Auch unterstreicht dies, dass Paul, trotz positiver Primärerfahrungen, den *Medienislam* weder in seiner alltagsweltlichen Übertragbarkeit noch in seiner Ausgewogenheit oder Transparenz wirklich kritisch reflektiert. So verifiziert sie jene medialen antimuslimischen Deutungsangebote, indem sie sie als sinnstiftende Interpretationsrahmen für sich nutzt und so alltagskommunikativ reproduziert.

Während Paul nun explizit zwischen einem *persönlich erlebten Islam* und einem *medienvermittelten Islam* unterscheidet, zeigt sich bei der Interviewpartnerin Silvia Manck eine zumindest in Ansätzen reflektierte Eindeutung medienvermittelter Islambilder. Letztlich werden jedoch auch von ihr antimuslimische Ideologeme aufgerufen, die in einen Diskurs natio-kultureller sowie physischer Bedrohung – insbesondere durch muslimische Männer – eingebettet sind.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> I: Ja, ok. und Sie wollten sagen, also, inwiefern sich dieses Erlebnis in der Türkei möglicher-weise ausgewirkt hat auf, ich sag jetzt mal ein bisschen abstrakt, Ihren Blick auf Muslime auch hier in Deutschland.[9]
> SM: Äh, was man ja- naja gut, das ist natürlich dann nicht nur durch dieses Erlebnis geprägt, // ok // sondern es ist selbstverständlich auch geprägt durch das, was man in der Presse hört // hm // und, und äh, in den Medien wahrnimmt. von daher ist der Eindruck, dass eben die:::::: (2) die Gleichheit (.) // hm // nicht wahrgenommen wird. also, es gibt einen (.) die Wahrnehmung ist, dass es einen eklatanten Unterschied zwischen Männern und Frauen gibt, ja. und, das ist natürlich etwas für, für **meine Kultur**, äh (.) was mit sehr widerstrebt, ja. und was (.) nicht nur Ärger erzeugt, sondern natürlich auch, wenn ich weiß, dass äh (.) diese Männer diesen Respekt vor Frauen nicht haben. oder die, die Achtung da nicht haben, die als minderwertig ansehen, äh, es ja einem natürlich auch ein bisschen Angst macht, ne. wenn jemand keinen Respekt vor einem hat, ist die Gefahr, dass der einen vielleicht irgendwie:: was Negatives will, wesentlich größer. // hm // (Z 160-179)

Auch Manck verweist mithin auf Mediendiskurse als lebensweltliche Erfahrungsressource, die ihre Wahrnehmung von ›Muslim*innen‹ neben ihren persönlichen Eindrücken »selbstverständlich auch prägen«. Sie habe »von daher« – also aufgrund sowohl der eigenen Primärerlebnisse als auch der medialen Thematisierung ›des Islams‹, die Manck hier ebenfalls unhinterfragt übernimmt und sprachlich zu einem einheitlichen Erfahrungshintergrund verschmelzen lässt – den »Eindruck, dass die Gleichheit [der Geschlechter] nicht wahrgenommen« werde. Manck aktualisiert hier zunächst nur implizit das Narrative von der Geschlechterungleichheit im Islam, um kurz darauf explizit zu konstatieren, dass es einen »eklatanten Unterschied zwischen Männern und Frauen« gebe. Auffällig ist, dass die Interviewpartnerin hier nur allgemein von *dem* Eindruck und *der* Wahrnehmung spricht, auf eine explizite persönliche Perspektive auf die benannte Problematik im Sinne eines *positiven Interessensmanagements* also zunächst verzichtet. Jenes lässt sich als *implizite Konsensualisierung* des Aussageinhalts interpretieren, im Sinne eines *man* nehme das aufgrund der Medienberichte eben so wahr. Plausibel erscheint diese Lesart nicht zuletzt auch durch die vorhergehende »man«-Konstruktion im Zusammenhang mit islambezogenen Medienberichten, die Manck im Kreis einer nicht

9 Der Auszug befindet sich recht weit am Anfang des Interviews (Min. 7) und schließt an eine ausführliche Erlebnisschilderung an, in der Manck über Urlaubseindrücke im Zusammenhang mit von ihr bereisten, mehrheitlich-muslimischen Ländern berichtet. Dabei kommt sie wiederholt auf Situationen zu sprechen, in denen sie sich unwohl gefühlt habe u.a. auch auf einen versuchten Übergriff auf ihre Tochter durch einen Mann in der Türkei. Um nun Näheres über die lebensweltliche Relevanz jener Begegnungen auch im Kontext ihres deutschen Alltags zu erfahren, bittet sie die Autorin im Anschluss um eine Einschätzung, inwieweit jene Reiseerlebnisse ihre Wahrnehmung ›des Islams‹ beeinflusst haben (*Frage: »Hat das Ihre allgemeine Wahrnehmung des Islams beeinflusst, nachhaltig? Ist das eine Erfahrung, die Sie behalten haben, sozusagen, auch in Ihren alltäglichen Begegnungen?«*). Die folgende Interviewpassage setzt mit der (zweiten) Nachfrage zur Tragweite der Türkeierlebnisse auf Mancks *Blick auf Muslim*innen in Deutschland* ein – die Autorin stellt diese Frage noch einmal zur Erinnerung, nachdem Manck zuvor thematisch abgeschweift war.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

weiter bestimmten Allgemeinheit aufgehen lässt. Die *empirische Evidenz* des konstatierten Problems wird im Zuge ihrer Ausführungen dabei sukzessive gesteigert: zuerst ist lediglich von einem »Eindruck« die Rede, dann von einer allgemeinen Wahrnehmung und schließlich vom konkreten Wissen Mancks. Für die Interviewpartnerin besteht an der Misogynie ›muslimischer‹ Männer mithin wenig Zweifel, sie konstatiert dies als pauschalen Tatbestand, den sie mit einer introspektiven Einlassung über ihre eigene »Angst« gewissermaßen abrundet.

Unterfüttert sind Mancks Beobachtungen mit alltagstheoretischen Postulaten, dass es sich bei der Angst »ja« um eine quasi-»natürliche« Reaktion handle und dass, mehr noch, von einer signifikanten Gefahr durch ›muslimische‹ Männer auszugehen sei. Hierin zeigt sich nun auch bei Manck die Aktualisierung eines *neo-rassistischen Bedrohungsnarrativs* im Sinne eines drohenden gesellschaftlichen Verlustes liberaler Werte, konkret dem der Geschlechtergleichheit (»was für meine Kultur […] was mir sehr widerstrebt«). Durch die Verwendung gruppaler Kategorisierungen (»diese Männer«) auf der einen und unbestimmter Pronomen (»einem«,« einen«) auf der anderen Seite, wird das Bild eines intergruppalen Antagonismus gezeichnet: *die* ›muslimischen‹ Männer gegen uns Frauen. Das Narrativ von der *westlichen Frau als potentielles Opfer des muslimischen Mannes* schält sich dabei als relevantes Deutungsmuster Mancks heraus.

Betrachten wir die beiden zitierten Beispiele *abschließend* gemeinsam, so wird in ihnen die Bereitschaft der Interviewten deutlich, islambezogene Mediendiskurse als glaubwürdige Informationsquellen alltagskommunikativ einzusetzen. Besonders deutlich wird diese Authentizitätszuschreibung im Falle Grit Pauls, die trotz persönlicher und positiv-abweichender Alltagserfahrungen, an den medienvermittelten Deutungsressourcen festhält: So stellt für sie die Präsenz ›muslimisch‹/›türkischer‹ Schüler*innen in deutschen Schulen eine Bedrohung für die eigene natio-kulturelle Kollektividentität dar. Was Paul hier als kollektives Gefahrenszenario entwirft, wird von Manck am Thema Frauenunterdrückung um eine persönliche Ebene erweitert. ›Muslimische‹ Männer nimmt sie auch als persönliche Bedrohung wahr, was sie sowohl mit medialen Rezeptionserfahrungen als auch mit persönlichen Anekdoten begründet. Deutlich wird in den Schilderungen beider Interviewter, dass mit ›Muslim*innen‹ eine unerwünschte Abweichung von der gesellschaftlichen Normalität assoziiert wird, die unter Rückgriff auf Medieninhalte als virulent und lebensweltlich bedeutsam erscheint. Trotzdem beide die Fähigkeit zur kritischen Interpretation von Mediendiskursen andeuten – wenn auch nicht mehr als das – geht dies nicht so weit, die referenzierten Bedrohungsszenarien in ihrer gesellschaftlichen Signifikanz zu hinterfragen.

Sicherheitspolitischer Bedrohungsdiskurs & ›Muslim*innen‹ als Opfer

Während die deutschen Interviewpartnerinnen Paul und Manck unter Rückgriff auf medienvermittelte Erfahrungsressourcen ein Bedrohungsnarrativ aufrufen, in dessen neo-rassistischer Logik ein natio-kultureller *Status Quo* durch die gesellschaftliche Präsenz von ›Muslim*innen‹ gefährdet erscheint, finden sich unter den US-Interviewpartner*innen weniger kulturrassistische, dafür ebenso populäre antimuslimische *Terrorismus-* und *Opfernarrative*. Die empirische Herleitung erfolgt dabei ebenfalls aus rezipier-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ten Medienberichten, die auch hier weitestgehend unreflektiert in individuelle Alltagseindeutungen eingeflochten werden.

Besonders deutlich zeigt sich dies etwa bei der Interviewpartnerin Ellen Smith (35), einer Logopädin aus einem Vorort Chicagos. Auf die Eingangsfrage der Interviewerin, welche Erfahrungen sie bisher mit ›dem Islam‹ gemacht habe, erläutert Smith zunächst, dass ihre Wahrnehmung im Zuge von 9/11 und dem damit verbundenen Militäreinzug ihres Mannes nach Afghanistan durch Medienberichte geprägt worden sei: »he was there and I was here, so certainly the media impacted my viewpoint on-, ahm (2) probably til then I really didn't had learnt anything about Islam« (Z 57ff.). Medien werden hier zur zentralen Erfahrungsressource erklärt, die Smith nicht nur während einer besonders herausfordernden Lebensphase mit Informationen versorgten, sondern auch ihre persönliche Perspektive auf die Religion und insbesondere auf die »Rolle der Frau« beeinflussten.

> ES: […] and then I guess, ah (.) and all of this comes from the media too, I think, that in all the other knowledge or perception that I have on the Islamic religion is ahm, ah (.) both from when September 11th happened but then even was recently with the abduction of the ahm (.) young women in ahm (.) I'm blanking on the country // hm // there were like 30 (.) ah a couple of hundred young girls that were abducted, is just, as a woman, how Islam and religions in general, are ahm (.) not as supportive of women. // hm hm // and that they are ahm (4) ah (.) I don't know, women don't play as big of a role in religion, ahm, the value, women aren't valued // hm hm // as much, I guess in religion in general. but I, I guess, I would say my perception is more so on Islam // hm hm // than ahm (.) in other religions, let's say […]. (Z 70-88)

Auffällig ist hier zunächst die problemorientierte Wahrnehmung der Interviewpartnerin, die sich frühzeitig im Interview abzeichnet. Die Frage nach alltagsweltlichen Erfahrungen ruft bei ihr in thematischer Hinsicht Assoziationen mit Kriegen, Krisen und Ausnahmeereignissen hervor: 9/11, Kriegseinsatz, Entführungen, Geschlechterungerechtigkeit. Lückenhaft beschreibt sie zudem Medieninformationen als lebensweltlich prägend, die sie am konkreten Beispiel einer kurz vor dem Interview im Frühjahr 2014 erfolgten Entführung mehrerer hundert nigerianischer Schülerinnen durch die dschihadistische Terrororganisation Boko Haram veranschaulicht. Im Anschluss schließt sie von diesem konkreten Entführungsfall auf die untergeordnete Rolle der Frau im Allgemeinen. Sie erhebt den Medienbericht damit implizit zum Beleg für das populäre antimuslimische Ideologem von der *Muslimin als Opfer* – das sie hier unreflektiert übernimmt und so alltagskommunikativ reproduziert.

Das dabei aktivierte Opfernarrativ unterstreicht die Interviewpartnerin wenig später noch einmal im Zusammenhang mit einer islambezogenen Sachbuchlektüre. Das betreffende Buch, *Three Cups of Tea*, das über die humanitäre Arbeit eines US-Amerikaners im nördlichen Pakistan und sein Engagement gegen lokale Terrorismusnetzwerke berichtet und das von wissenschaftlicher Seite überaus kritisch rezipiert wurde,[10]

10 Die Soziologin Nasheen Ali etwa kritisierte *Three Cups of Tea* »[for constructing] a misleading narrative of terror in which the realities of Northern Pakistan and Muslim life-worlds are dis-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

wird für Smith zur Hintergrundfolie einer persönlich gewendeten *westlichen Selbstglorifizierung*. Dabei liefert das Buch für Smith den entscheidenden Impuls – sie erwähnt es im Laufe des Interviews noch mehrere Male – sich ihrer Freiheiten *als westliche Frau* bewusst zu werden; eine Einsicht, die sie in Abgrenzung zu den unterdrückten Lebenswelten ›muslimischer‹ Frauen formuliert, die ihr durch das Sachbuch und andere klassische Medienberichte so vermittelt wurden.

> ES: […] I do remember reading […] that »Three Cups of Tea«-book and it was a man who had gone and studied ahm, well he'd come to live in Afghanistan but (.) to try to help start schools // hm hm // ahm (3) and just thinking in a lot of ways how lucky I am as a woman to have that, just born, where I was born, and have access to education and not to be worried about (.) being physically harmed (.) ahm, in order just to get an education // hm hm //. and that while my own education was influenced by (.) the writers of the textbooks and things like that, wasn't influenced by someone's religious agenda // hm hm // ahm (2) ahm (2) so I remember thinking that also. and ahm (2) there was something else I was just thinking of and I- @(2)@ ah (3) also just I, almost like a curiosity that (2) // hm hm // someone could grow up (.) thinking what they think, they must think about us, you know. ahm, and kind of a disbelief for that, I guess // hm hm // so. (Z 173-186)

In der kontrastierenden Darstellung der eigenen privilegierten Lebensbedingungen erscheinen ›muslimische‹ Frauen als *bemitleidenswerte Opfer*, während Smith sich selbst als freie, vom Glück begünstigte ›westliche‹ Frau entwirft. Orientalistischen Deutungslogiken folgend werden dabei differenzierende Sichtweisen sowie Gegenargumente – etwa sexistische Strukturen in ›westlichen‹ Gesellschaften (vgl. Welt Economic Forum 2018)[11] – ausgeblendet. Ein zusätzliches koloniales Deutungsmoment, das die Vorstellung der *White-Man's-Burden*[12] gegenüber dem nicht-›westlichen‹ Rest der Welt aktiviert (vgl. Arndt 2005a: 26), wird in der Beschreibung des Autors als *gutmeinenden Retter* aufgerufen, womit sich das Opfernarrativ von der ›muslimischen‹ Frau, die unfähig ist, sich selbst zu helfen, in den Aussagen Smiths zusätzlich manifestiert.

Im Vergleich zu den Äußerungen der deutschen Interviewpartnerinnen Grit Paul und Silvia Manck fällt auf, dass Smith das Ideologem von der *Muslimin als Opfer* nicht

---

torted through simplistic tropes of ignorance, backwardness and extremism, while histories of US geopolitics and violence are erased.« (2010: 541)

11 Dem aktuellen Bericht des Weltwirtschaftsforums zum *Global Gender Gap* zufolge liegen die USA auf Platz 98 von 149 Ländern, was das politische Empowerment und die Repräsentation von Frauen im politischen System anbelangt (vgl. 2018: 14); berücksichtigt man zudem die Bereiche Gesundheit, Bildung und wirtschaftliche Teilhabe liegen die USA auf Platz 51. Deutschland liegt auf Platz 14.

12 Arndt bezeichnet das Narrativ als »Selbstrechtfertigung« kolonialisierender Länder, keine alternativen Handlungsoptionen zu haben, als den unzivilisierten Rest der Welt an den eigenen kulturellen Errungenschaften teilhaben zu lassen und diesen so zu »normalisieren« (vgl. 2005a: 26). Ursprünglich stammt der Begriff von Rudyard Kiplings Gedicht *The White Men's Burden*, in dem imperialistische Interventionen euphemistisch als noble Unternehmung dargestellt werden (vgl. Zwick 2019).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

auch im Sinne einer Bedrohung für sich bzw. den weiblichen Teil der US-amerikanischen Gesellschaft interpretiert. Wo sich die deutschen Interviewten in ihrer Meinungsfreiheit (Paul) bzw. persönlichen Unversehrtheit (Manck) bedroht sehen, konstatiert Smith lediglich eine Art naives Glücksempfinden darüber, nicht als ›Muslimin‹ bzw. im vornehmlich nichtmuslimischen ›Westen‹ geboren worden zu sein. So sagt sie wenig später im Zusammenhang mit Medienberichten über ›muslimische‹ Frauen in den USA, die durch rechtliche Regelungen in einigen US-Bundesstaaten zum Ablegen ihres Kopftuches für offizielle Fotos angehalten werden sollten:

> ES: It just made me think of […] the way that women dress and how, again, I'm (2) sometimes feeling lucky for that I just was born where I was born because a) it would be too hot, but I suppose I would get used to that, but just that I would feel oppressed wearing that // hm hm //. and yet I don't think that everybody who wears that feels that way. I think they view that as a choice and that's part of their // hm hm // culture, but for myself I would feel oppressed ahm (.) with having to wear certain things. or having to (.) ahm, walk behind a man, that type of stuff // hm hm // so. (Z 442-450)

Interessant an der Eindeutung der Interviewpartnerin ist auch hier die Art und Weise, in der sie das Opfernarrativ aktualisiert, und zwar ohne dabei offenkundig generalisierende Aussagen zu treffen. Dies gelingt konkret über die rhetorische Technik der *Selbstaussage*, bei der antimuslimische Zuschreibungen mittels *simulierter Perspektivübernahme* transportiert werden. Während Smith den Frauen zugesteht, das Tragen des Kopftuchs als freie Wahl und Bestandteil »ihrer Kultur« zu sehen, stellt sie kontrastierend klar, dass für sie selbst eine solche Entscheidung stets mit dem Gefühl des Unterdrücktseins verbunden wäre: »but just that I would feel oppressed wearing that«. Das paternalistische und verandernde Moment in dieser Aussage steckt in der wertenden Gegenüberstellung: Was in *deren Kultur* Teil individueller Freiheiten ist, empfindet die Interviewpartnerin *für sich* als Repression – die Betonung des Obligatorischen (»having to wear…«; »having to walk«) unterstreicht dabei, dass für Smith Kopftuch und weibliche Selbstbestimmtheit in einem Spannungsverhältnis stehen. Diese Technik lässt sich nun erneut als funktional für ein positives Interessensmanagement verstehen. Dasselbe gilt auch für den relativierenden Konzessivsatz »and yet I don't think that everybody who wears that feels that way«, durch den die Perspektive Smiths umsichtig und differenziert erscheint und antizipierte Rassismusvorwürfe implizit abgewehrt werden können.

Weitere Fälle

Während sich Smith unter Rückgriff auf medienvermittelte Erfahrungsressourcen das antimuslimische Ideologem der *unterdrückten Muslimin* lebensweltlich aneignet und so reproduziert, lässt sich beim Interviewpartner James White (61), einem pensionierten Vorstandmitglied einer US-Versicherungsgesellschaft, das ebenfalls populäre *Terrornarrativ* – konkret in Form eines Terrorverdachts gegenüber sogenannten *moderaten Muslim*innen* – erkennen, das White in Rekurs auf entsprechende Medienberichte aufruft und damit implizit verifiziert. Interessant ist dabei zunächst auch hier das ausführliche *Interessensmanagement* des Interviewpartners, das jener im Vorfeld seiner islambe-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zogenen Äußerungen detailliert entfaltet. So weist er in seiner Auftaktaussage zunächst ausdrücklich auf seine tolerante Haltung gegenüber anderen Religionen hin.

> JW: […] from the standpoint of my believes, I grew up Catholic but I would, would consider myself a, ah (.) a fiscally conservative and socially liberal // mhm // person. very tolerant // mhm // ah, (.) religion is irrelevant to me in terms of how I feel about someone. // ok // I don't think there is, I, I don't believe there is one, there is one truer religion. I believe that Muslims, Hindus, Jews, Catholics other denominations of Christians, what they all have is, you know, () bigot people and their version of heaven as anyone else. ahm, and I don't feel I, I, I've never grown up feeling the ahm (.) need to try to convert someone over to my way of thinking. I like to celebrate their way of thinking // mhm //. it's interesting for me to understand how they think whether they are a member of religion or not, is irrelevant […]. (Z 39-51)

Die von White nur wenige Sätze später folgenden generalisierenden und überaus negativ konnotierten *Fremdzuschreibungen* an US-amerikanische ›Muslim*innen‹ *als Gruppe* sind, so lässt sich vermuten, nur deswegen sagbar, weil er sie durch jene demonstrativen Toleranzbekundungen vorsorglich als nicht-rassistisch markiert. White bedient sich dabei einer rhetorischen Technik, die in rassismuskritischen Diskursanalysen als *Disclaimer* bzw. »Apparent Denial« (vgl. van Dijk 1987: 91) bezeichnet wird:

> »We call this a Apparent Denial because it is not a real denial of what was said, but only a denial of possible inferences the recipient may make, as well as a statement that is inconsistent with what is actually stated in previous or next assertions.« (Ebd.)

In den darauffolgenden Fremdbeschreibungen unterteilt White ›Muslim*innen‹ zunächst in radikale und moderate – Letztere nennt er »*Mainstream Muslims*« –, um sie daraufhin kollektiv eines religiös motivierten Sympathisantentums mit dschihadistischen Ideen und Handlungen zu verdächtigen. Die Angriffe vom 11. September 2001 bilden dabei den thematischen Aufhänger seiner Argumentation. Aus Medieninterviews und öffentlichen Aussagen »muslimischer Sprecher*innen« leitet White die Überzeugung ab, dass nicht nur radikale ›Muslim*innen‹, sondern die gesamte ›muslimische‹ Community in den USA – White veranschaulicht dies mit der Metapher des »Clubs« – jene Angriffe goutiert hätten. Dieses führt er in neo-rassistischer Logik auf deren kollektive religiöse Identität zurück, also darauf, dass ›Muslim*innen‹, weil sie ›Muslim*innen‹ sind, ausnahmslos alles gutheißen, solange es »im Namen Allahs« geschehe. Der Interviewpartner aktiviert hier ein Terrornarrativ, das ›Muslim*innen‹ generell eine religiös begründete Gewaltsympathie unterstellt.

> JW: […] the thing that I guess intrigued me about all of that, in fact, it, it upset me, was that I can understand if radicals say, »we do that in the name of Allah« // yes // ah, which to me, you know, they are doing it for power, // mhm // they are using Allah as an excuse // mhm // ah, because I don't belief any religion, no leader of any religion would condone what they did // mhm // not that I believe that, that Jesus Christ would condone the Crusades. // mhm, mhm // ahm (.) but having said that, what, what really I found upsetting was that the mainstream ah, Muslims in the United States who were being interviewed at the time and being asked the questions »what do you think

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

> of this?«, none of them condemned it. // mhm, ok // and I thought, I just can't imagine why they wouldn't. but some of the, some of the most influential spokespeople, Muslim spokespeople in the United States, ah, stopped short of condemning that action ahm, you know, the World Trade Center attacks. and so I, I, I ahh (.) that, that prejudiced me then (.) against, I, I think it started to prejudice me against Muslims // mhm // as a result of that. all I was looking for was an acknowledgement that (.) you know, ah, this was a terrible deed // mhm // and my impression was they, they:: were neutral on that, they, they, they weren't about, in other words, it's their club // mhm // even though it may have been a radical element of their club // ok // but it was still their club that did it. (2) and at all cost, you defend your club. // mhm // the Muslims, you know, and (if it does) anything in the name of Allah, I guess they think it is ok. // mhm // but they didn't think it was bad enough to, to stand up and say »this is wrong« // ok // and that confused me. and I, I think for a lot of people in the United States it was infuriating // mhm // when tied down after a fair amount of conversation, you, you got a little bit of this »well, of course, the killing of 3.000 innocent people was not a good thing«, but there was always that »but-«. ahm (.) »you have to understand the frame of mind of these people«. I don't have to understand the frame of mind of somebody that would highjack a jet and kill innocent people. // mhm // I don't have to understand that // ja // and I'm not going to understand it. and (.) ahm, I guess the thing that I, ah, that, that- you know, when it comes to that how cowardly (.) // mhm // Muslims are (.) ah, I don't know how they can think that they can achieve their goals by killing innocent people // mhm //. all it does is infuriate me // ja //. I would sup-, you know, at the time, I would have supported any heinous thing that you could do as a retaliation for that. // ok // so if they thought »well, we gonna kill a bunch of people at the World Trade Center« and think public opinion, James White and others, would say »we must have just been bad. oh, that was terrible (firstly) what we did. ok, we gonna stop being who we are«. so, once again, I can understand that radicals do that. what I can't understand is that non-radicals // mhm // not ahm (2) speaking out against the radicals // mhm //. and they just don't seem to do that. (Z 81-126)

Zusammenfassend und vergleichend lässt sich nun zur dritten verifizierenden Diskurspraxis festhalten, dass Mediendiskurse für die zitierten Interviewpartner*innen im alltäglichen Sprechen über ›Muslim*innen‹ und ›den Islam‹ im Rahmen hegemonialer Aneignungen eine glaubwürdige Informationsquelle darstellen. Trotzdem im Material wiederholt Andeutungen eines kritischen Umgangs mit islambezogenen Medienberichten identifiziert werden konnten, werden diese zu keiner reflektiert-kritischen Lesart ausgebaut. Im Gegenteil, selbst bei Interviewpartner*innen, die über positive persönliche Alltagserfahrungen verfügen, büßen davon abweichende Medienberichte kaum an (zugeschriebener) Authentizität ein. Sie werden dann vielmehr als parallele »zweite Wirklichkeit« referenziert. Im Vergleich der konkreten Bedeutungsproduktionen zeigt sich zudem, dass die deutschen Interviewten verstärkt auf ein kollektiv-gedeutetes Bedrohungsnarrativ Bezug nehmen, demzufolge ›Muslim*innen‹ die eigene natio-kulturelle Identität unrechtmäßig herausforderten. Ihre gesellschaftliche Präsenz wird als potentiell konfliktverursachend interpretiert und Grenzen markiert, die ein maximal tolerierbares Verhalten ausweisen. Unter jenen US-amerikanischen Interviewten, die

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

in ihren Schilderungen ebenfalls affirmativ auf Mediendiskurse verweisen, wird dieses Bedrohungsnarrativ unter dem Schlüsselkonzept Terrorismus verhandelt. ›Muslim*innen‹ stellen hier keine kulturelle, sondern eine sicherheitspolitische Gefahr dar. Dies zeige sich, folgt man der Argumentation von James White, v.a. daran, dass selbst ›moderate‹ Glaubensvertreter*innen mit terroristischer Gewalt sympathisierten. Hiermit wird von dem Interviewten die Vorstellung von ›Muslim*innen‹ als *stillen Terrorsympathisant*innen* entworfen, ein Bild, zu dem wir an späterer Stelle und im Rahmen einer anderen Diskurspraxis noch einmal zurückkommen werden.

4.1.2 Gesellschaftliche Beobachtungen – Verifizierungen »ohne Quelle«

In den vorhergehenden Teilkapiteln wurde gezeigt, wie antimuslimische Deutungsressourcen mit verschiedenen Alltagserfahrungen verflochten und so lebensweltlich eingedeutet und alltagskommunikativ reproduziert werden. Die Interviewpartner*innen, die sich dieser Diskurspraxis bedienen, verweisen auf persönliche, sozial vermittelte sowie medienvermittelte Erfahrungen und Informationen, welche sie so eindeuten, dass diese als empirische Belege eines antimuslimisch-rassistischen Weltwissens fungieren. Diese Art der lebensweltlichen Verifizierung vollzieht sich zumeist implizit, weswegen hier auch von einer *stillen Beweisführung* gesprochen werden kann. Das Interviewmaterial zeigt nun, dass antimuslimische Ideologeme von den Interviewpartner*innen auch ohne den Rekurs auf konkrete Alltagserfahrungen und Informationsquellen aktualisiert werden. Dabei handelt es sich zumeist um *allgemeine gesellschaftliche Beobachtungen* – mit Mecheril lässt sich hier auch von der Artikulation »dominanzkulturelle[r] Hintergrundannahmen« (2018: 20) sprechen – die die Interviewten im Rahmen des Interviews ausführen und innerhalb derer sie antimuslimische Bedeutungsressourcen sinnstiftend anwenden und dabei kommunikativ entfalten. Unter dem zusätzlichen Stichwort *Verifizierungen ohne Quelle* werden sie als weitere Diskurspraxis des Aneignungsmusters hegemonialer Reproduktionen aufgefasst. Im nachfolgenden Kapitel soll ihr Funktionieren anhand konkreter Interviewpassagen nachvollzogen werden.

In der vergleichenden Betrachtung dieser Diskurspraxis fällt auf, dass Interviewpartner*innen aus beiden Teilsamples innerhalb ihrer gesellschaftlichen Beobachtungen, in denen sie das Zusammenleben von Nichtmuslim*innen und ›Muslim*innen‹ thematisieren, immer wieder *klare Toleranzlinien* einziehen. Diese zielen auf Handlungspraxen, die die Interviewten mit ihnen assoziieren und über die sie wie selbstverständlich eine Matrix zur Klassifizierung tolerabler und nicht-mehr-tolerabler Verhaltensweisen legen. Dabei spiegeln sich in den hegemonialen Reproduktionen der Interviewten die zentralen Aspekte von Rassismus – Essenzialisierung und Dominanz (vgl. Attia 2013: 7) – wider. Insbesondere die Stabilisierung der eigenen privilegierten Position durch das argumentative Unsichtbarmachen existierender gesellschaftlicher Machtkonstellationen tritt hier deutlich zutage. Im Folgenden soll dies beispielhaft am *Thema Moscheebau* nachvollzogen werden, das neben anderen Themenfeldern wie Kopftuch und Integration sowohl von deutschen als auch von US-amerikanischen Interviewpartner*innen aufgegriffen wird.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Einhegende Toleranzlinien: Moscheebau mit klaren Voraussetzungen

*Gesellschaftliche Beobachtungen deutscher Interviewpartner*innen:* Beim Thema Moscheebau zeigen die Aussagen der Interviewpartner*innen Grit Paul und Till Feller exemplarisch, wie die Existenz von islamischen Gotteshäusern im deutschen Sample mit klaren Grenzmarkierungen verknüpft wird. Der von ihnen aktivierte *Legitimitätsdiskurs* orientiert sich dabei nicht am universellen Recht auf Religionsfreiheit – dieses juristische Argument wird von Paul und Feller weitestgehend ausgeblendet – sondern an Fragen des kollektiv bzw. persönlich Zumutbaren. Paul rekurriert dabei konkret auf den Aspekt des Quantitativen – Moscheen bräuchte es für sie »nicht in jedem Dorf« – und baut diesen zu einem Gefahrenszenario aus, in dem zukünftig entstehende Moscheegemeinden unverhältnismäßige Forderungen an die deutsche Mehrheitsgesellschaft stellen und ihre religiösen Bestrebungen »auf unserem Rücken« austragen könnten. Um dies zu verhindern, benennt sie Toleranzgrenzen gegenüber Moscheebauprojekten, die im nachfolgenden Zitat als *dominanzkulturelle Forderungen* sichtbar werden.

> GP: Also ich bin (2) schon dafür, dass Leute die Möglichkeit haben sollten, ihre Religion auszuüben // ja //, weil das für die halt einfach wichtig ist. so, genauso wie wir halt, äh, in jedem Dorf ne Kirche stehen haben, sollen die halt auch wirklich die Möglichkeit haben, ähm, (.) ihre Religion auszuüben (3). ich m- muss aber auch sagen, ich brauch das halt dann auch nicht (.) in jedem Dorf, // ja // weil da drei Leute leben. also es reicht schon, glaub ich, in den größeren Städten, ist es, glaub ich, schon ganz sinnvoll, weil es für die Leute halt auch wichtig ist. ich meine, man kann denen ja auch nicht alles verbieten. // ja // ja, wenn wir in ein anderes Land kommen, da stehen ja auch Kirchen oder ähm buddhistische äh (2) Betzentren // hm // oder irgendwas, ja, also von daher sollen die das ruhig nur machen. es soll aber nicht auf unserem Rücken sozusagen ausgetragen werden. dass es dann heißt, irgendwie die Kirchenglocken im Umkreis von (.) 2 Kilometern dürfen dann aber nicht läuten, während wir beten oder sowas. // ja // solange es ein friedliches Miteinander ist, von mir aus bitte gerne. (Z 694-709)

Die Interviewpartnerin Paul aktualisiert dabei den bereits bekannten Benachteiligungsdiskurs, in dem prospektive Moscheegemeinden zur Konkurrenzgruppe einheimischer Bevölkerungen erklärt werden. Im Rückgriff auf dieses Deutungsmuster entfaltet ihre Argumentation eine spezifische Sinnstruktur, in der sich essentialisierende Selbst- und Fremdbeschreibungen spiegeln: So werden von ihr zunächst zwei geschlossene und homogene Gruppen (»die« und »wir«) konstruiert, die einander in antagonistischer Weise gegenüberstehen und deren Beziehung zueinander insofern destruktiv ist, als sie auf einen interreligiösen Konflikt zusteuern, in dem die christliche ›Wir‹-Gruppe – zu der sich hier auch Paul zählt (»genauso wie wir halt, äh, in jedem Dorf ne Kirche stehen haben«; »wenn wir in ein anderes Land kommen«; »es soll aber nicht auf unserem Rücken ausgetragen werden«), obwohl nach eigener Aussage konfessionslos und froh, keiner Religion anzugehören (Z 817, 1328) – das Nachsehen hat. Ein ergebnisoffener und gleichberechtigter Austausch darüber, welche Gotteshäuser in einer Dorfgemeinde benötigt werden und welche nicht, wird in den Aussagen Pauls als Lösungsoption nicht mitgedacht. Die Essenzialisierung als zentrales Merkmal rassistischer Diskurse (vgl. Attia: 8) zeigt sich in Pauls gesellschaftlichen Beobachtungen zudem konkret an den diskursiven Veranderungstechniken der *Homogenisierung* (»die«), der *Polarisierung* (»die«

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

im Unterschied zu »uns«) und an der *Vereindeutigung religiöser Identitäten* (weil »das für die halt wichtig ist«).

Im zweiten Teil des Zitats wird zudem deutlich, dass Paul ›Muslim*innen‹ im Verhältnis zur natio-religiös gerahmten ›Wir‹-Gruppe eine untergeordnete Position zuweist. Der Eigengruppe als *etablierter Gruppe* kommt dabei im imaginierten Konfliktfall das Vorrecht zur Ausübung der eigenen christlichen Religion zu. Jene Ungleichheitsbeziehung wird von Paul dadurch kommunikativ normalisiert, dass sie die Entscheidungsbefugnis zum Bau von Moscheen klar aufseiten der Alteingesessenen – ihrer Gruppe – ansiedelt (»ich brauch‹ das halt dann auch nicht in jedem Dorf«). Ihre Auslegung des Rechts auf Religionsfreiheit orientiert sich mithin weniger am Gleichheitsprinzip als am Gewähren von abgesteckten Freiheiten in klaren Grenzen, was nicht nur herablassend ist (»man kann denen ja auch nicht alles verbieten«), sondern auch dominanzerhaltend und exkludierend. ›Muslim*innen‹ werden in einem eindeutigen Dependenzverhältnis zur ›Wir‹-Gruppe verortet – eine Diminuierung und Objektivierung, die in den Aussagen Pauls zusätzlich dadurch unterstützt wird, dass ›Muslim*innen‹ nicht als eigenständig handelnde Subjekte, sondern als von den Entscheidungen der Eigengruppe Abhängige in Erscheinung treten (»…sollen die das ruhig nur machen«).

Eine ganz ähnliche Argumentation findet sich beim Interviewpartner Till Feller, der mit der Präsenz von Moscheen ebenfalls wie selbstverständlich Konflikte assoziiert. Dabei würde er einen beispielhaft erdachten Streit über Gebetsrufe in der Nachbarschaft eher mit physischer Gewalt lösen als mit den Mitteln einer sachlichen Debatte:

> TF: […] Ich wohne direkt in der Nähe von der Moschee, ich wohne °ziemlich nah dran°. und würde da morgens ein Muezzin schreien, wäre ich wahrscheinlich der Erste, der irgendwie den da runterholen würde. // hm // ähm, weil ich das nicht möchte. ich weiß, dass es Kirchenglocken in Deutschland gibt und damit habe ich mich arrangiert. ich habe vorher geguckt, wo sind die Kirchenglocken und gut ist. wenn einer jetzt vor meinem Zimmerfenster eine Kirchenglocke stellen würde, würde mich das auch stören. ähm, und ich muss sagen, dass mich äh (2) halt stört, was damit verbunden wird. // hm // also, wenn ich halt denke, »hey, das ist eine total tolle Gruppe.«, dann würde ich da positive Sachen mit assoziieren, als wenn ich denke, »so, wow, mag ich nicht, finde ich unangenehm, // hm // will ich nicht in meiner Nähe haben.« (Z 748-759)

Zwar richtet sich Fellers Ablehnung in diesem Zitat nicht nur gegen die islamische, sondern auch gegen christliche Religionen, weil er – so seine Begründung – mit beiden Glaubensrichtungen nichts Positives verbinde: »Wow, mag ich nicht, finde ich unangenehm, will ich nicht in meiner Nähe haben.« Damit legt auch Feller seinen Aussagen eine essentialisierende Kollektivkonstruktion zugrunde, in der sowohl Muezzin als auch Kirchenglocken als Repräsentationen einer homogen gedachten Glaubensgruppe fungieren. Dennoch sind die prospektiven Reaktionen des Interviewpartners gegen den islamischen Gebetsruf und den Muezzin deutlich drastischer. Sie beinhalten eine gezielte Anwendung physischer Gewalt (»den da runterholen würde«). Dabei zeigt sich wie schon bei Paul die fehlende Bereitschaft, die eigenen gesellschaftlichen Privilegien – wie die Ruhe vor der eigenen Haustür in einem zunehmend säkularen öffentlichen Raum eines zu sein scheint – gegenüber den Wünschen und Bedürfnissen anderer abzuwägen und ggf. neu auszuhandeln.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Schaut man auf andere Textstellen, in denen die Interviewten sich zum Thema Moscheebau äußern, fällt zudem auf, dass beide damit kollektive bzw. individuelle Bedrohungsszenarien verkoppeln. Während Feller die Frage nach der Daseinsberechtigung von Moscheen im Hori-zont eines *Radikalisierungs- bzw. Terrorismusnarrativs* verhandelt, zeigt Paul eine weitere Toleranzlinie dort, wo sie vonseiten ›muslimischer‹ Mitbürger*innen religiöse Bekehrungsversuche vermutet. Auffällig ist, dass beide ihre Ängste in Selbstbeschreibungen einbetten, die sie im Sinne eines *positiven Interessensmanagements* als tolerante und aufgeschlossene Personen präsentieren. Intoleranz wird damit zu einem Merkmal erklärt, dass keinesfalls Teil der eigenen Identität sein kann.

> TF: […] Ich finde gut, dass es, dass es islamische Gemeinden hier gibt zum Beispiel, die sich auch nicht auf irgendwelchen Hinterhöfen verstecken müssen und so. finde ich vollkommen in Ordnung, // ja // finde ich auch gut. solange (2) irgendwer, @dem ich vertraue, da einen Blick rein hat@, dass das halt nicht dazu dient, äh- dass es dazu dient, Leuten zu helfen, // ja // die zu integrieren in diesem Land. sprich, wir leben gemeinsam hier, wollen hier gemeinsam leben und wir glauben halt an (.) ((klatscht in die Hände)) weiß ich nicht, wir sind Juden, Christen, Moslems, was auch immer // ja // und nicht ähm- (.) »wir, wir finden uns hier zusammen als Kaderschmiede und ähm, haben so die Chance, unsere eigene Suppe zu kochen.« (Z 308-319)
>
> ***
>
> GP: […] was (.) den Islam angeht, (2) denk ich schon, dass ich tolerant bin, aber halt auch (.) nicht bedingungslos // ja // tolerant. also, bestimmte Sachen, die dürfen alle gerne herkommen, die dürfen ihre Religion ausüben, was-, in die Moschee gehen, Moscheen bauen, aber (.) ich möchte auch nicht, dass (.) sie mir dann aufdiktieren, dass ich das auch machen muss, // ja // weil ich das zu respektieren oder zu tolerieren, dulden irgendwas habe, wenn (2) irgendwie (.) irgendwelche Sachen passieren. das, ne? also ich möchte nicht, dass (.) ich find-, ich bin den Leuten nicht tolerant gegenüber, die dann halt wirklich ihre Schwester abstechen, weil die halt jemanden liebt, // hm // der nicht der Religion zugehörig ist […]. (Z 1355-1366)

Es zeigt sich *insgesamt*, dass die Interviewpartner*innen hier auf antimuslimische Deutungsmuster zurückgreifen, um eine gesellschaftliche Wirklichkeit zu beschreiben, wie sie für sie wünschenswert und im Zweifel auch einzufordern ist. Sie tun dies, ohne konkrete Informations- oder Erfahrungsquellen zu benennen bzw. offenzulegen – ihr Umgang mit antimuslimischen Ideologemen erscheint damit fraglos und natürlich. Zweifel an der empirischen Haltbarkeit ihrer Terrorismus-, ›Überfremdungs‹- oder Missionierungsvermutungen werden von den Interviewten nicht geäußert; sie scheinen jenseits ihrer lebensweltlichen Gewissheiten zu liegen. Die hier vorliegenden empirischen Beobachtungen schließen damit an rassismuskritische Arbeiten an, die zeigen, wie gesellschaftlich verbreitete Vorstellungen über die Rückständigkeit und Grausamkeit ›des Islams‹ über verschiedene Sozialisationskanäle (Kinderliteratur, Schulbücher, Unterhaltungsmedien etc., vgl. u.a. Attia 2009a; vgl. Kap. 1.2.3) tradiert und internalisiert werden und sich so als wirklichkeitskonstituierendes Weltwissen im Alltags anbieten. Dabei erfahren einzelne antimuslimische Ideologeme in einigen Medien eine

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

geradezu hysterische Aufmerksamkeit, wodurch diese zusätzlich dazu beitragen, die gesellschaftliche Wahrnehmung ›des Islams‹ auf einzelne Konfliktthemen zu verengen (vgl. Hafez & Richter 2007). Am Beispiel der Terrorberichterstattung zeigt sich etwa, das jene in öffentlichen und politischen Debatten kommunikativ hervorgebrachte Gefahrensituation – auf die auch Feller hier abhebt – als wesentlich dringlicher präsentiert wird, als es das empirisch nachweisbare Bedrohungspotential hergibt (vgl. Bock 2017). In Kombination mit der Tatsache, dass ein Großteil der deutschen nichtmuslimischen Bevölkerung neben medialen Informationsquellen kaum auf persönliche Kontakterfahrungen als Wissens- und Wahrnehmungskorrektiv zurückgreifen kann (vgl. Hafez & Schmidt 2015), plausibilisiert dies auch hier die Vermutung, dass konfliktorientierte Mediendiskurse die alltagskommunikativen Diskurspraxen in Bezug auf ›Muslim*innen‹ und ihre Religion beeinflussen. Im Falle der hier vorgestellten Interviewpartner*innen scheint sich dies zu bestätigen.

*Gesellschaftliche Beobachtungen US-amerikanischer Interviewpartner*innen:* Im US-amerikanischen Sample gibt es nun ebenfalls Interviewpartner*innen, die den Bau von Moscheen mit der Frage nach der Unbedenklichkeit islamischer Religionspraxen, ihrer angeblichen Affinität zu Gewalt und Herrschaft sowie mit der Überzeugung verkoppeln, dass die Entscheidungsbefugnis über den Bau von islamischen Glaubenshäusern letztlich auf Seiten US-amerikanischer Nichtmuslim*innen liegen sollte. Hier lassen sich einige Parallelen zu den Deutungsmustern finden, die auch von deutschen Interviewpartner*innen fraglos übernommen werden. So etwa bei Francis Simon (53), einem Immobilienmakler aus Chicago, der auf die Frage nach seiner Meinung zu Moscheebauprojekten ähnlich wie der Deutsche Till Feller *Islamisierungs- und Terrornarrative* aktiviert, indem er hinter einem konkreten Bauprojekt in New York City unlautere politische Motive vermutet. Eingeleitet wird seine Stellungnahme mit einem Verweis auf die Bedingungen eines solchen Baus, womit auch Simon einen *Maßstab des Tolerierbaren* anlegt. Dieser orientiert sich jedoch nicht etwa an kommunalen Bauvorschriften oder anderen gesetzlichen Regelungen zum Bau von Gotteshäusern, sondern an der Frage, ob Moscheen tatsächlich zu religiösen oder nicht eher zu politischen Beherrschungs- und Unterwerfungszwecken genutzt werden.

> I: What is your opinion about mosque building projects?
> FS: Well, I guess it depends on where and what the circumstances are. one of the controversial parts of building mosques is that (3) from what I understand also is that they would build mosques on places that they conquered. // hm // ahm, and so there is a big controversy about a mosque being built in New York // hm // which was steps or a few blocks from 9/11. // hm // and so people were saying that it's (.) a slap that they are building this because they bomb ahm, a, a building that is- that they conquered, // hm // the Twin Towers or whatever. // hm // and so, if that's in fact why they are building something, I am against it. because all that does is- you are creating tension. (Z 842-851)

Der Interviewpartner greift hier auf das populäre *Islamisierungsnarrativ* zurück, um seine Dis-position zum Moscheebau in eine für ihn sinnhafte Ordnung zu bringen. Moscheen betrachtet er weniger als Gotteshäuser oder Gebetszentren, sondern als Symbole von Eroberung und Expansion. Die Wortwahl dieser Interview-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

sequenz ist dabei von einer offenkundigen Kampfesmetaphorik getragen (»conquered« – »slap« – »bomb« – »conquered« – »tension«), die an die Thesen Huntingtons vom *Clash of Civilizations* erinnert. Jener wurde für seine ›den Islam‹ als neues Feindbild markierende Polemik weithin kritisiert (vgl. Foroutan 2012: 14f.). Zusammen mit der kausalen Verlinkung zu 9/11 verdichten sich Simons Aussagen zunehmend zu einer dezidierten Ablehnung des Moscheebauvorhabens – wobei er die Verantwortung für diese Disposition von sich an andere delegiert (»people were saying that it's a slap«). Durch die Verweise auf öffentliche Debatten und unspezifische bzw. ungeprüfte Informationen über den Moscheebau (»from what I understand«), bettet Simon seine persönliche Wahrnehmung in gesellschaftliche Diskurse und kollektive Positionierungen ein – jedoch ohne konkrete Informationsquellen dafür zu benennen. Über die rhetorische Technik der *Konsensualisierung* verschafft er sich dabei einen sicheren Rückhalt im Kreise von Gleichgesinnten, wodurch es ihm gelingt, seine Vorbehalte als *sozial geteilt* zu legitimieren. Darüber hinaus enthält diese Sequenz neben ihrem sprachlich-expliziten Generalverdacht auch eine zusätzliche antimuslimische Latenz: Diese entfaltet sich erneut über die Selektion von Argumenten, oben wurde dies bereits als *ontologisches Manipulieren* bezeichnet (vgl. Kap. 2.3.2.1): Andere Beweggründe als die eines islamischen Eroberungsfeldzuges und andere Lösungsansätze als die der Verteidigung und der Konfliktprävention treten bei Simon gar nicht oder nur in Gestalt eines argumentativen Nachtrags in Erscheinung.

> FS: […] if it's controversy around it because (.) you are acting like you conquered something or you are taking over a church because you conquered it, and, I don't, I don't agree with that. // hm // if you wanna just buy a part of land that's vacant and you wanna build a mosque, ok, // hm // build your mosque. that's fine. (Z 869-874)

Unveräußerliche Grundrechte wie Religionsfreiheit sowie die gesetzlich verankerten Grund-sätze gegen Diskriminierung werden so vom Interviewpartner weggewischt und ausgeblendet. Lediglich am Ende seiner Einlassungen wird in einer gönnerhaft anmutenden Geste (»ok, build your mosque, that's fine«) auf die Möglichkeit verwiesen, sich auf einem freien Stück Land niederzulassen. Moscheebauprojekte – so ließe es sich aus diesem abschließenden Statement herauslesen – haben nur dort ein Anrecht auf Verwirklichung, wo sie der Vorrechte innehabenden ›weißen‹ Dominanzgruppe nicht in die Quere kommen. Die Entscheidungsbefugnis darüber, wo genau diese Grenze verläuft, liegt dabei klar aufseiten der »people«, der nichtmuslimischen Mehrheit, in deren Kreis sich der Interviewpartner auch selbst einordnet. Darauf deutet der simulierte direkte Dialog zwischen ihm und einem anonymen muslimischen Gegenüber, den er argumentativ nachschiebt. Dass diese*r nicht näher charakterisiert wird, unterstreicht zusätzlich, dass Simon weniger eine heterogene Glaubensgemeinschaft als einen auf wenige Eigenschaften verkürzten Muslim-Typus vor Augen hat.

Insgesamt deutet der Interviewpartner einen vor dem Hintergrund liberaler Freiheitsrechte und für eine multireligiöse Gesellschaft im Grunde selbstverständlichen Vorgang – die Errichtung eines repräsentativen Glaubenshauses – als einen provokativen und nahezu kriegerischen Akt, bei dem sich zwei klar voneinander getrennte Parteien (»they« vs. »people«/»I«) gegenüberstehen. Toleranz ließe sich mithin nur dann aufbringen, wenn antagonistische Motive auszuschließen seien – nur wie soll das ge-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

hen, möchte man fragen, wenn die Errichtung von Moscheen laut Simon immer schon einen Akt erfolgreicher Eroberungen darstellt?

Einen *Legitimitätsdiskurs* über die Angemessenheiten islamischer Bauten ruft auch der Interviewpartner Oliver Strauss (31) auf, Anwalt aus Chicago-Downtown. Auch er verhandelt das Thema am Beispiel der NYC-Moscheekontroverse, die zum Zeitpunkt des Interviews bereits mehrere Jahre in diversen US-Medien präsent war und dort mitunter erhebliche Prominenz erfuhr (vgl. Pew Research 2010). Anders als der Interviewpartner Francis Simon deutet Strauss seine Erfahrungsressource zumindest vage an – »I read about it« – ohne jedoch konkrete Auskünfte darüber zu geben, auf welcher Informationsgrundlage genau sich seine nachfolgenden Einlassungen beziehen. Dass ein konkreter Quellenbeleg in diesem Zusammenhang für obsolet erachtet wird, deutet auf die Diskurspraxis der *Verifizierung ohne Quelle* hin.

OS: I, I, I've read about it, you know, in general // aha // (.) I think a lot of it is unfortunate. I think it's unfortunate on both sides // aha //. the one that was going on in New York // aha // that was, that's an optics thing. kind of what I was talking about before, like, like right in the a:fterma:th of 9/11 when certain people were complaining about, you know, being called mean names since they're Muslim // ya //. yes, it's wrong. I don't wanna hear it right now // aha //. you know, so, so, kind of similar to that there was the contro- and I didn't follow it that closely but my understanding of it was, In New York, they wanted to build a mosque, that was (going to be not) just a mosque, it gonna be a big community center that had a mosque (and so, and so). (They either gonna build a mosque) like I think (.) some-, somewhat close to 9/11 // ya // and I think it was just (3) it probably shouldn't have been an issue but it became one // yes //. (it's) getting stupid then because kind of like both sides (were very) obscene, you know, both sides became obscene, became very ahm (.) not willing to work something out // ok //. you know, it's like, I mean, I think, I think it may not be fair but like I think the Muslims should realize there's the optics of building a mosque right next to the place where professing on your faith saying that faith caused them to do it, kill a lot of people. well I get it, you don't think, their interpretation of your faith was correct // hm hm // **I get that**! but they still said it (the stuff) that they did it cause their Mu-, part-, partly 'cause they're Muslim // ya //, you know. so the optics of that were bad, you know.
I: What do you mean with, I don't, I don't know if understand you right, optics?
OS: Oh, ahm, how it looks // ah, ok //. yeah // ok ok //, you know, it's like they need to be sensitive with that. yeah, yeah, it's a long time away. and it's unfortunate kind of that they need to be sensitive to it, but they need to be, you know // ok //. and I thought it was rather, it was very (3) insensitive of them // ok // not to like »Hey, you know, we've got it, we understand« // yeah //. I mean at the same time you hear about how those controversies around the country, like some, I guess, some smaller city sometime // hm hm //, but we wanna () a mosque, that's just stupid. I mean, they should be allowed to build mosques where they wanna build a mosque, you know // ya //. I mean, it just, it's wrong what they say that they try to stop them from doing it // ok //, you know. I mean, that's the only one, again, not saying it's righ- I'm not saying that you shouldn't be allowed to build it the:re, it should just be something where you're like »Ok, look, we get it, it looks bad. we have nothing to do with them but we're not gonna

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> make a big deal of it«, you know // yeah //. they shouldn't have try tried to make a deal out what they do. now, it's just, I think, (it rather) be a long way. again, they had the constitutional right to build one there, undoubtedly. it's just sometimes you just gotta be sensitive // ok // ((laughs)). sometimes insisting on your constitutional rights makes you look a big jerk. not that you're wro:ng, but »Ok, you're just a big jerk«, @you know@ ((laughs)) // I understand //. But I mean, but everywhere else there's no excuse for why they were trying to stop them // ok //. no excuse at all. I mean, they weren't being jerks by asking to build it, you know, in those other cities. They were like perfectly entitled to, there's no reason why they shouldn't and it's stupid that people were saying they're trying to keep them from doing it. it was wrong people trying keep them from doing it // ok //, you know (3) and I think most people would agree with that. (Z 726-782)

Strauss charakterisiert jene Kontroverse zunächst euphemisierend als »unfortunate/unglückliche« Angelegenheit. Die Beteiligten an der Debatte bezeichnet er in antagonistischer Logik als »sides«, wobei Strauss die Seite der Befürworter generalisierend als »the Muslims« identifiziert. Während er aufseiten der Moscheebaugegner*innen lediglich die fehlende Bereitschaft zum Kompromiss einräumt (»not willing to work something out«), verortet er die Verantwortung für den Streit letztlich bei *den* ›Muslim*innen‹. Jene hätten sich der unschönen »Optik« einer Moschee in der Nähe des Ground Zero bewusst sein und folglich auf ein derartiges Bauvorhaben in vorausschauender Rücksichtnahme verzichten müssen.

Durch den von Strauss hier vorgenommenen Generalverdacht gegenüber ›Muslim*innen‹, den er durch den Umstand begründet, dass sich die Attentäter von 9/11 auf ›den Islam‹ beriefen (eine ähnliche Argumentation ließ sich bereits beim Interviewpartner James White erkennen, vgl. Kap. 4.1.1), ruft er einen *Verdachtstopos* auf, der im Islam eine *per se* gewaltbereite Religion erkennt. Entsprechend fordert er von ›Muslim*innen‹ eine größere »Sensibilität« und wirft ihnen abschließend vor, durch ein Bestehen auf ihren »constitutional rights« wie ein »big jerk/großer Idiot« ausgesehen zu haben. Dabei wird deutlich, dass der Interviewpartner den New Yorker Moscheebau nicht aus juristischer, sondern aus moralischer Perspektive betrachtet. Für ihn liegt dieser außerhalb des moralisch Zumutbaren, den empathischen Perspektivwechsel mit ›Muslim*innen‹, die sich aufgrund eines solchen Verbots diskriminiert und stigmatisiert fühlen könnten, verweigert er. In dieser Art der Argumentation kommt eine illiberale Machtdemonstration zum Vorschein, in der diverse Argumente für den Moscheebau – Religionsfreiheit, heterogene Religiositäten von ›Muslim*innen‹, die politisch-ideologischen Motive der Attentäter, die nicht verallgemeinert werden können – durch die Fremdbeschreibung von ›Muslim*innen‹ als homogenes religiöses Kollektiv deligitimiert werden.

Strauss und Simons Einlassungen ähneln sich dennoch in dem Umstand, dass beide zunächst nicht allgemein, sondern anhand eines konkreten historischen Beispiels argumentieren, trotzdem die Frage nach ihrer Meinung zum Moscheebau jeweils offen formuliert war. Sie schließen damit an eine bereits bestehende öffentliche Debatte an, solidarisieren sich mit einer den Bau kritisierenden gesellschaftlichen Fraktion und konstruieren damit eine Kollektividentität in Abgrenzung zur ›muslimischen Sei-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

te‹. Wissenssoziologisch und ideologietheoretisch zeigt sich hier erneut, wie öffentlich verfügbare antimuslimische Deutungen in subjektiven Diskurspraxen aufgegriffen und reproduziert werden – und dies, obwohl sich die Interviewten Simon und Strauss nicht offen-rassistisch und pauschalisierend positionieren. Dass es sich bei ihren Äußerungen um eine *implizite Form des rassistischen Sprechens* handelt, lässt sich zudem im Vergleich mit einer weiteren US-amerikanischen Interviewpartnerin erkennen. So bringt Kelly Scheiner (71), eine pensionierte Medizinisch-Technische Assistentin aus einem Chicagoer Vorort, beim Thema Moscheebau ihre Ablehnung wesentlich expliziter zum Ausdruck. Bevor Scheiners Äußerungen nachfolgend dargestellt werden, gilt es, zu ihrem besonderen biographischen Hintergrund noch ein paar einleitende Bemerkungen zu machen.

Die Interviewpartnerin ist Vorsitzende eines lokalen Ablegers der landesweiten Lobbygruppe *ACT! For America*, welche vom Southern Poverty Law Center als »largest anti-Muslim group in America« eingestuft wurde (Southern Poverty Law Center o.J.). Trotz ihrer persönlichen Verbindung zu dezidiert antimuslimischen Netzwerken und ihres im Vergleich zu anderen Interviewpartner*innen erhöhten politischen Engagements, wurde sie für das vorliegende Sample ausgewählt. Dies hat vor allem den Grund, dass sich mittels Scheiners Aussagen eine sampleinterne Vergleichsgröße konstruieren lässt, da sich bei ihr eine besonders offenere, aggressivere und sendungsbewusstere Form des antimuslimischen Rassismus zeigt. Dieser ergibt sich gewissermaßen folgelogisch aus der radikalen Ausrichtung ihrer Lobbygruppe. Sampleinterne Vergleiche sind mit Scheiner nun insofern möglich, als sich im Horizont ihrer Aussagen die Verstrickung anderer Interviewpartner*innen in antimuslimisches Diskurswissen zusätzlich validieren lässt.

Kelly Scheiner verhandelt die Frage nach der Daseinsberechtigung von Moscheen in den USA nun zunächst ähnlich wie die deutsche Interviewpartnerin Grit Paul, nämlich im Horizont kultureller Verdrängungsängste. Sie unterstellt ›Muslim*innen‹ ein strategisches Expansionsbestreben (»they take over little sections here and there«), das in der Zerstörung »traditioneller amerikanischer Gemeinschaften« münde. Eine Koexistenz ›muslimischer‹ und nichtmuslimischer Bevölkerungsgruppen wird von Scheiner als Option ausgeblendet, sie bedient sich vielmehr der Logik eines *antipluralistischen Entweder-Oder*. In der von ihr hergestellten Verschränkung von *Islamisierungs- und Migrationsnarrativ* (»migrate«; »influx«) verstärkt sich zudem die Vorstellung von ›Muslim*innen‹ als Außenstehende (ob auf das konkrete Wohnumfeld oder die US-Nation bezogen, bleibt hier offen), die mit ihrer Präsenz die alteingesessenen US-Communities bedrohten.

> KS: […] they go into communities that are ahm (.), ahm (2) just nice little old(.)fashioned American communities (.) where they think they're not gonna get any push back and then they get, they get the, the permission to build an Islamic center or a mosque, // hm // ahm (.) and then once they're there (.) the, the Muslim, Muslim people will, will migrate to there, because they wanna be near their mosque. // hm // so then you'll get this influx of, of Muslim people around the mosque. and the other people will tend to say, »this isn't, this isn't the community I grew up in. it's, it's, you know, we can't deal with this«, you know, and so they move out. and ahm, so they take

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> over little, little sections here and there and then they grow. and this is happening hundreds and hundreds and hundreds of places all over this country […]. (Z 158-169)

Im *unmittelbaren Vergleich* der beiden Interviewpartner Simon und Strauss mit der antimuslimischen Aktivistin Scheiner zeigt sich zudem, dass erstere zwar deutlich impliziter ihre Vorbehalte gegenüber dem Bau islamischer Glaubenshäuser zum Ausdruck bringen, dennoch bedienen sie sich ähnlicher *Islamisierungs- bzw. Kolonisierungsnarrative*. Die von ihnen gesetzten Toleranzlinien beziehen sich auf die Motive hinter den Moscheebauprojekten, bei denen beide politisch-ideologische bzw. expansionistische Ziele vermuten. Moscheen sind für sie im Zweifel eher Symbole der Eroberung eines *westlich-christlichen Territoriums* als Repräsentationen des Glaubens. Im Vergleich zu den Aussagen der deutschen Interviewpartner*innen zeigt sich zudem, dass Simon, Strauss und Scheiner ausschließlich kollektive Bedrohungsszenarien konstruieren – die Verdrängung von alteingesessenen Gemeinschaften, das Besetzen von Land und Kirchen, die Provokation von durch Terror traumatisierter Personengruppen – während die deutschen Interviewpartner*innen Paul und Feller jeweils auch ihre persönlichen Freiheiten durch Moscheen in Gefahr sehen. Dies lässt sich auch als Hinweis darauf lesen, dass in den öffentlichen Diskursen über ›Muslim*innen‹ und mithin im gesellschaftlich verfügbaren Wissen über ›den Islam‹ in den USA und Deutschland verschieden konnotierte Konfliktbilder zirkulieren. Während in den USA ›Muslim*innen‹ eher als *äußere Feinde* und mithin Antagonist*innen der US-Gesellschaft als Ganzes betrachtet werden, sind es in Deutschland vor allem die ›Muslim*innen‹ als *Feinde im Innern*, die aufgrund ihrer stärker problematisierten Migrationsgeschichte als zwar gesellschaftlich anwesend, aber kulturell nichtzugehörig, betrachtet werden. Eine ähnliche Beobachtung stellt auch Cesari an. Ihr zufolge sei die öffentliche Wahrnehmung ›des Islam‹ in den USA »largely based on a form of externalization tied to foreign policy and the troubles in the Middle East« (2004: 32).

Toleranzlinien im Zusammenhang mit 9/11

Unter den US-Interviewten lassen sich weitere explizite Toleranzbegrenzungen gegenüber ›Muslim*innen‹ im Zusammenhang mit den Terrorangriffen von 9/11 beobachten. Diese stellen sich im Teilsample als *kollektive Erinnerung* dar, da sie von fast allen Interviewpartner*innen eigenständig ins Gespräch eingebracht werden. Der Anwalt Oliver Strauss etwa unterscheidet in seinem Eingangsstatement zunächst zwischen direkten und indirekten Erfahrungen, über die er in Bezug auf ›den Islam‹ und ›Muslim*innen‹ verfüge. Während direkte, persönliche Erfahrungen stets »somewhat limited/etwas beschränkt« gewesen seien, was er darauf zurückführt, dass in seiner Heimat, dem nordwestlichen Florida, kaum ›Muslim*innen‹ lebten (Z 13-20), attestiert er den Ereignissen vom 11. September eine enorme Strahlkraft auf seine persönliche Wahrnehmung – und auf die seiner gesamten Generation.

> OS: […] I think my perception was also shaped, like I think, a lot of people's were of my particular age, that is. my first year of college that September-, so, I've been in college like less than a month // ja // was when the September 11th attacks happened. // yes // so, for me and I think a lot of people of my age (.) that for better or for

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> worse really shaped your attitudes and a lot of what you think is, you know, colored by that […]. (Z 27-33)

Auffällig ist hier, dass Strauss nicht nur eine Selbstbewertung vorträgt, was die Qualität seiner Islamwahrnehmung betrifft, er stellt diese auch in einen größeren kollektiven Zusammenhang. Der doppelte Verweis auf andere »Leute« sorgt dabei einerseits für eine persönliche Entlastung, denn dass ein solches Ereignis auf nachhaltige Weise Sichtweisen auf ›den Islam‹ prägen konnte, treffe laut Strauss keinesfalls nur auf seine Person zu. Andererseits konstruiert er damit ein Solidaritätsempfinden mit anderen Betroffenen seiner Generation. Letzteres wird im Verlauf des Eingangsstatements gleich mehrmals betont: So beschreibt Strauss die Stimmung nach den Angriffen als äußerst aufgeladen. Die heftigen Reaktionen seiner US-amerikanischen Mitbürger*innen verortet er jedoch außerhalb seines unmittelbaren sozialen Umfeldes, womit er sich von ihnen zunächst distanziert. Seine eigene Disposition bleibt vorerst unausgesprochen. Sie zeigt sich lediglich implizit im Nachdenken über die Ursachen jener angespannten öffentlichen Stimmung und deren Legitimität.

> OS: […] right after the 9/11-attack happened, you know, you have a lot of people saying, you know, very, you know, hateful things // hm hm //. you know, you, you hear about the press. I, I didn't see that much of it (.) with like people I knew // hm hm // but, you know, you knew what happened. you know, you had, you know, people saying, you know, all Muslims are terrorists // hm hm // and buying that, you know. that was, that was out there (.) you-, I, I think the vast majority of Americans didn't agree with that but at the same time, you know, the country is just deep in () this blow and there is, I think, there is kind of like disavowal or perhaps some knee-jerk, you know, us versus them // yes //. you know, and, I, I think most people would () on a good thing but to some extend it's subconscious, for example // ok //. or that, you know, it's just forwards just this vice and prejudice, that even if you know you have, it's hard to overcome. and, you know, right after 9/11 you may not care too much about overcoming. again, not that most people are saying: »Oh, I think, all Muslims are terrorists« // yes //. but, you know, most people are kind of fight too hard. if someone else says that you may say: »Oh, you're a jerk.« you know, but, that, you know, that's all, you know, it's just ›cause people are upset // ja //, you know. and so what happened, but, you know, at the same time there is also people who are going too far saying that, there's people who trying to excuse it on the other side // hm hm // and then that of course inflames // yes // things a lot as well. […]. (Z 39-62)

Der erste Teil von Strauss' Beschreibungen ist von einer gewissen Unentschlossenheit gekennzeichnet, welche öffentlichen Reaktionen nun nachvollziehbar und welche als unangemessen einzustufen seien. Der Interviewpartner misst in seinen Schilderungen den Raum akzeptablen Verhaltens vorsichtig aus, ohne dabei eine explizite Verurteilung vorzunehmen. Selbst die drastischsten Äußerungen scheinen ihm letztlich nachvollziehbar, darauf deuten seine alltagstheoretischen Verweise auf 9/11 als nationalen Schicksalsschlag (»blow«), auf unterbewusste psychologische Reflexe und hartnäckige Vorurteile. Diese ließen sich, so Strauss, selbst wenn man es wollte, nur schwerlich überwinden – und wer wollte das auch, so kurz nach den Angriffen? Sein

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Darstellungsmodus ist anfangs bemüht distanziert, nahezu chronistisch, nimmt dann aber nach und nach einen verständnisvolleren, fast empathischen Gestus an: Einige Menschen sagten zwar hasserfüllte Dinge und er sei überzeugt, dass die Mehrheit der Amerikaner*innen nicht an so plumpe Generalisierungen (»all Muslims are terrorists«) glaube – aber ein »wir gegen die«-Denken sei eben auch eine reflexartige Reaktion (»knee-jerk«). Dies alles ließe sich letztlich damit erklären, dass die Menschen »upset« – verärgert, verunsichert oder verletzt – gewesen seien.

Der Eindruck, dass hier ein Bild kollektiver Betroffenheit gezeichnet wird, das selbst die heftigsten Anschuldigungen und antimuslimischen Pauschalurteile als quasi-natürlich und nachvollziehbar bagatellisiert, wird durch das Fehlen einer kritischen Einordnung und Strauss' *alltagsanthropologische Erklärungsansätze* bestärkt. Erkennbar wird dabei die Solidarisierung des Interviewpartners mit einem als national und nichtmuslimisch konstruierten ›Wir‹, das er sowohl vor moralischen Verurteilungen schützt (es habe zwar diese Stimmung gegeben, aber es sei sicher nicht die Mehrheit der Amerikaner*innen, die so dachte und ganz sicher niemand in seinem unmittelbaren Bekanntenkreis) als auch in seinen Überreaktionen verteidigt (es sei eine unterbewusste Reaktionen, Menschen seien nun einmal »upset« gewesen).

Im zweiten Teil der Passage kommt jene implizite Solidarisierung offen zur Sprache. ›Muslim*innen‹ werden dabei explizit aus dem Kreis der Betroffenen herausgehoben. Für sie gelte eine Sonderregelung – eine Toleranzgrenze –, was das öffentliche Verhalten unmittelbar nach 9/11 betrifft.

> OS: […], I can imagine how difficult it would have been to be a Muslim American in the aftermath of 9/11 // hm hm //. you know, I'm sure you got dirty looks from people // hm hm //, I'm sure people said things to you // hm hm //, but then at the same time I think what kind of made it difficult for me is (.) the last thing, I think, a lot of Americans including myself wanted to hear in the aftermath was other Muslim Americans playing the victim part // ok //. you know, it's like you may well be completely right // hm hm // @(.)@ no one wants to hear and it pisses people off to hear // ja //. not, not to say it was right at all for people, you know (.) you know, to make mean comments to them // ja // or anything like that. it's just (.) that's kind of so my first experiences, was like that tension right there // ja //, you know. you know, and, and, you know. (Z 74-86)

Strauss verwendet hier eine emotionalere, deutlichere Sprache, verglichen mit den einleitenden Beobachtungen zur öffentlichen Stimmung nach den Anschlägen. Der Aufbau der Argumentation zeigt eine dramenähnliche Struktur: Alle bisherigen Schilderungen, Abwägungen und Erklärungsversuche münden klimaxartig in eine explizite Absage an Versuche der gemeinsamen Aufarbeitung. Die ersten zwei Sätze lassen dabei zunächst noch auf eine empathische Perspektive des Interviewten schließen: Er könne sich vorstellen, wie schwer es für »Muslim Americans« nach 9/11 gewesen sei, was jene an Anfeindungen ertragen mussten. Hieraus spricht eine gewisse Bereitschaft, sich in muslimische Erfahrungswelten hineinzuversetzen. Auch die Bezeichnung »Muslim American« lässt darauf schließen, dass Strauss ›Muslim*innen‹ als Bestandteil der US-amerikanischen Gesellschaft betrachtet oder zumindest die Position vertritt, dass sich muslimische und US-amerikanische Identitäten nicht gegenseitig ausschließen. Interessant ist zudem die Vagheit der Ausdrücke »people« and »things«, die offen lassen, *wer* genau

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

was genau sagte. Die »bösen Blicke« werden so zum Symbol für die öffentliche Stimmung jener Zeit.

Nach dieser eher gewogenen Einleitung erfolgt jedoch ein argumentativer Richtungswechsel (»but then at the same time«), wodurch die angedeutete Perspektivübernahme abrupt endet und stattdessen der eigene lebensweltliche Blickwinkel eingenommen wird. Zum zweiten Mal zieht sich der Interviewpartner dabei in den Kreis seiner US-amerikanischen Mitbürger*innen zurück (»a lot of Americans including myself«), bevor er seine persönliche Haltung explizit zum Ausdruck bringt: Das letzte, was andere Amerikaner*innen, er selbst eingeschlossen, im Nachgang von 9/11 hören wollten, waren amerikanische ›Muslim*innen‹, die »playing the victim part/die Opferrolle spielten«. Strauss' Äußerungen sind dabei durchaus ambivalent: Einerseits erkennt er an, dass ›Muslim*innen‹ nach 9/11 einem allgegenwärtigen Generalverdacht ausgesetzt waren. Andererseits spricht er ihnen das Recht ab, die Ungerechtigkeit dieser Situation öffentlich zu thematisieren.

In der darauffolgenden Sequenz spitzt er diesen Widerspruch noch einmal zu und löst ihn anschließend mit einer Rechtfertigung des Generalverdachts auf: ›Muslim*innen‹ hätten sicher Recht damit, sich öffentlich zur Wehr zu setzen – nur, dies wolle niemand hören, im Gegenteil: »it pisses people off to hear«. Hier wird ein Szenario des Grenzübertritts entworfen, dem auch der Interviewpartner zustimmt. Der öffentliche Widerstand »muslimischer Bürger*innen« überspannt für Strauss den Rahmen des Tolerierbaren, der Raum zur gegenseitigen Verständigung ist für ihn an dieser Stelle ausgereizt.

Insgesamt zeigt die obige Interviewsequenz das Wissen des Interviewpartners um die Multiperspektivität und lebensweltliche Vielfalt, wie sie in der US-amerikanischen Gesellschaft existiert. In Situationen der Krise rechtfertigt er allerdings eine bewusste *Suspendierung* jener Anforderungen, die eine multikulturelle Gesellschaft v.a. an ihre Mehrheitsvertreter*innen stellt: Die anderen nicht nur als formal zugehörig anzusehen, sondern ihnen das Recht zu gewähren, in ihren besonderen Positionen auch gehört und verstanden zu werden (vgl. Husband 2000). Es geht hier um eine konsequente und *erschütterungsresistente Verständigungs- und Anerkennungsbereitschaft*, eine Bereitschaft auch zur Empathie, die nicht beim ersten Konflikt aufgekündigt wird. Dieses Recht will der Interviewpartner – und mit ihm zusammen das von ihm heraufbeschworene kollektive »Wir« – amerikanischen ›Muslim*innen‹ in Krisensituationen nicht gewähren. ›Muslim*innen‹ werden damit als *potentiell verdächtig* entworfen; sie werden zu einer Gruppe objektiviert, der man in Zeiten der Krise feindlich gegenübersteht.

Mit Blick auf die auch hier stattfindenden diskursiven Verifizierungen lässt sich festhalten, dass antimuslimische Ideologeme unter Anrufung nicht spezifizierter Informationsressourcen aktiviert und alltagskommunikativ bestätigt werden. Aus lebenswelttheoretischer Sicht kann dies als weiterer Hinweis auf die Normalität und Fraglosigkeit rassistischer Denk- und Redeweisen im Alltagsleben der Interviewten gedeutet werden. Am Thema Moscheebau lässt sich zudem zeigen, wie dieses sowohl unter den zitierten deutschen als auch unter den US-amerikanischen Interviewten zur Demonstration von Toleranzlinien genutzt wird: Die Frage nach der Rechtmäßigkeit islamischer Glaubenshäuser wird dabei mit Islamisierungs-, Terror- und Segregationsnarrativen verknüpft. Gleichzeitig präsentieren sich die Interviewpartner*innen explizit

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

als liberal und tolerant gegenüber der Religion. Hierbei scheint es sich um ein *globales Konfliktthema* zu handeln, das in den beiden Gesellschaftskontexten mit variierenden ideologischen Kolorierungen eingedeutet wird.

4.1.3 Antizipieren von Konflikten

Eine weitere alltagskommunikative Diskurspraxis – und in gewisser Weise auch eine Variante der Verifizierung durch primäre Erfahrungsressourcen – ist die Antizipation von Negativereignissen im Kontext interpersonaler Quasi-Begegnungen mit ›Muslim*innen‹. Diese spezifische Art der Übernahme antimuslimischer Ideologeme ist insofern besonders interessant, als sie sich gewissermaßen vor eine potentielle persönliche Kontakterfahrung schiebt und so dazu beiträgt, diese zu unterbinden. Während laut Kontakthypothese von nachhaltigen und wertgeschätzten Kontakten wichtige Impulse für eine kritische Auseinandersetzung mit vorurteilsbehafteten Überzeugungen ausgehen können (vgl. Pettigrew 1998), zeigt das vorliegende Interviewmaterial, dass die Rekonstruktion bedrohlich wahrgenommener Quasi-Kontakte dazu dient, sich rassistische Ideologeme hegemonial anzueignen und so lebensweltlich zu verifizieren. Bemerkenswert ist nun, dass die Interviewpartner*innen, bei denen dieses Muster besonders deutlich in Erscheinung tritt, selbst über keine nachhaltigen Kontakterfahrungen mit ›Muslim*innen‹ verfügen. Insofern lässt sich annehmen, dass sie zur sinntechnischen Einordnung ihres Quasi-Kontaktes Deutungen aufrufen, die ihnen als diskursiv präsentes Wissen zur Verfügung stehen. Gleichzeitig handelt es sich um eine Diskurspraxis, die – mit Ausnahme der antimuslimisch-aktiven US-Interviewpartnerin Kelly Scheiner – lediglich innerhalb des deutschen Samples zu beobachten ist. Während *interpersonale Konflikte* fast ausschließlich von deutschen Interviewpartner*innen antizipiert werden, finden sich im US-amerikanischen Sample Antizipationen *kollektiver Konflikt- und Krisenszenarien*. Wiederum ist es hier nicht die persönliche, sondern lediglich die gesellschaftliche Ebene, die von den zitierten Interviewpartner*innen aufgerufen wird.

Wir wollen uns nachfolgend die rekonstruierten Begegnungssituationen genauer anschauen und dabei die *verifizierende Diskurspraxis der Konfliktantizipation* herausarbeiten. Dabei wird auch von Interesse sein, wie die Interviewpartner*innen ihr persönliches Abwehrverhalten legitimieren und inwiefern sie dabei auf Erfahrungsressourcen wie etwa Medien oder lebensweltliche Dritte rekurrieren.

Narrative von der ›muslimischen‹ Parallelgesellschaft & der chauvinistischen Angriffslust

Ein Beispiel alltagskommunikativer Verifizierungen, das die Antizipation eines interpersonalen Konfliktes auf besonders deutliche Weise zeigt, ist die im Folgenden rekonstruierte Interaktion zwischen Ellen Kaufmann und einer als muslimisch markierten unbekannten Frau, die sich im Alltag der Interviewpartnerin ereignete. Kaufmann berichtet auf die Frage, ob es schon einmal zu einer persönlichen Begegnung zwischen ihr und ›muslimischen‹ Mitbürger*innen gekommen sei, sie habe bisher eher das Gegenteil, nämlich ein gezieltes Verweigern von Kontakten erlebt. Diese dem *Narrativ von der muslimischen Parallelgesellschaft* ähnliche Verweigerungsthese untermauert Kaufmann im Anschluss mit der Rekonstruktion eines persönlich erlebten Quasi-Kontaktes. Dabei

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zeigt sich bereits in ihrer prologartigen Einordnung, dass es sich dabei »eher« um das »Gegenteil« eines »Gesprächs« gehandelt habe, der antagonistische Deutungsrahmen, den Kaufmann hier implizit aufruft.

> EK: Also, n Gespräch nicht, eher im Gegenteil. also (2) ich hab's eher so empfunden, dass die einem dann schon aus dem Weg gehen // ja // () dass ich beim DM (.) vorne gewartet habe und da war ne Bank und dann hab ich mich da drauf gesetzt und da saß halt ne Frau mit nem Kopftuch, ich kann jetzt nicht 100 Prozent sagen, ob sie Muslime (sic!) war, aber // ja // ich würde jetzt tendieren. und dann hab ich mich daneben gesetzt und dann ist sie direkt aufgestanden und ans andere Ende (.) von den Kassen gegangen. // ok // und das ist halt- (2) weiß ich nicht (.) also, das war halt schon n bisschen komisch. und sonst-
> I: └Also, als Reaktion darauf, dass du dich da hingesetzt hast?
> EK: Ja, // ok // genau, genau, genau. (.) ich bin jetzt aber auch nicht drauf und dran, dass ich jetzt irgendwie auf ne Begegnung poche, ne // ja // // ja // also. das muss jetzt nicht sein, dass ich irgendwie mit irgendwem, also sei's, (.) also jetzt vor allem negativ aneinander gerate, // ja // sondern ich gehe dann eher schon (.) den Leuten aus dem Weg. (Z 172-192)

Die hier beschriebene Begegnungssituation ist in ihrer sprachlichen Ausgestaltung hochgradig antizipativ und aktualisiert auf subtile Weise antimuslimische Ideologeme, wie etwa jenes vom Isolationswillen muslimischer Communities – und hier insbesondere der Kontaktscheue bzw. dem sprachlichen Unvermögen muslimischer Frauen. Während die Interviewpartnerin in Bezug auf die Einkaufsszene zumindest von einer konkreten nonverbalen Interaktion ausgeht (»und dann hab ich mich daneben gesetzt und dann ist sie direkt aufgestanden«), stellt sie im zweiten Teil ihrer Ausführungen lediglich Annahmen über potentielle Begegnungen an (»das muss jetzt nicht sein, dass ich irgendwie mit irgendwem […] jetzt vor allem negativ aneinander gerate«).

Obwohl unklar bleibt, ob die Frau im Supermarkt tatsächlich auf die Interviewpartnerin reagierte oder es sich um einen Zufall und damit um ein Missverständnis handelt, ist die Tatsache, dass Kaufmann am Vermeidungshandeln der Muslima keinen Zweifel lässt, durchaus aufschlussreich. Die Deutungsoption *flüchtende bzw. unhöfliche Muslima* scheint für sie plausibel und fügt sich damit in ein bekanntes Interpretationsschema ein, dass ›Muslim*innen‹ als isolierte, schlecht integrierte Bevölkerungsgruppe präsentiert. Darüber hinaus scheint auch das nicht zufällig erwähnte Kopftuch als zusätzliche Evidenz für eine religions- bzw. kulturbedingte Zurückgezogenheit. Dafür sprechen auch spätere Textstellen, in denen Kaufmann die Unfreiwilligkeit des Kopftuchtragens als eine naheliegende Bedeutungszuschreibung aktualisiert:[13]

> EK: Ja, im Prinzip muss ja jeder selber wissen, was er trägt, ne. also, das ist da schon, aber ähm (.) ich sag mal, es gibt ja auch viele Frauen, die dann sagen, die tragen das freiwillig. // ja // es gibt aber auch welche, die sagen, »mein Mann sagt mir, sagt mir, ich muss das tragen«. (Z 465-469)

13 Siehe auch Kap. 4.3.2.1 zur Bedeutungsmatrix *freiwillig vs. unfreiwillig* in Bezug auf das Kopftuch.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

Insgesamt betrachtet enthält Kaufmanns artikulierte Wahrnehmung symbolische Versatzstücke kulturrassistischer Ideologeme über die muslimische Frau – diese sei devot, unmündig, dem Ehemann untergeben – die ihr offenbar dabei helfen, direkte Kontaktsituationen sinnhaft auszudeuten. Eine kritische Prüfung durch die Interviewpartnerin findet nicht statt. Dafür lässt sich jenes Vermeidungsschema möglicherweise auch zu gut mit der eigenen Distanzhaltung in Einklang bringen, die Kaufmann ohne Umschweife im zweiten Teil der Sequenz einräumt: ›Muslim*innen‹ ginge sie grundsätzlich lieber aus dem Weg, um unangenehme Konfrontationen – die sie an dieser Stelle begründungslos voraussetzt – zu vermeiden. Der ›muslimische Andere‹ scheint hier erneut wie durch einen Problemfilter gebrochen und auf einige wenige negativ-konnotierte Eigenschaften reduziert. Die Muslima im Supermarkt tritt dabei allenfalls schablonenhaft in Erscheinung, potentielle Kontaktpartner*innen werden als aggressiv und feindselig imaginiert. Im paradoxen Zusammenspiel von zugeschriebenem Vermeidungshandeln und selbstgewählter Distanzierung zeigt sich letztlich auch der Versuch der Interviewpartnerin, die bevorzugte generelle Abwehrhaltung als nichtrassistisch zu legitimieren.

Unter den US-amerikanischen Interviewpartner*innen findet sich jenes Argumentationsmuster, das ›Muslim*innen‹ für das Fehlen persönlicher Kontakterfahrungen verantwortlich macht, ebenfalls – allerdings lediglich bei Kelly Scheiner (71), der antimuslimischen Vorortaktivistin, wieder. Jene erklärt die fehlenden Bekanntschaften mit ›Muslim*innen‹ mit dem Mangel an »opportunities« sowie mit ihrer Erfahrung, dass ›Muslim*innen‹ lieber unter sich blieben: »they keep to themselves, completely«.

> I: Have you ever had an encounter with a Muslim man or woman that you can remember? something that is memorable, something that is special?
> KS: I haven't. and I'm, I'm ashamed to say that. that I don't know a Muslim person. I don't have a Muslim as a friend. and that I don't ahm (2) I don't know why I should be ashamed of that, but I kind of am. that I haven't had the opportunity to get to know ahm, any Muslims. ahm, but you know, they do (.) my, my experience has been that they keep to themselves, completely. they don't go out and seek my friendship. or they pretty much keep to themselves. ahm, so I don't know where I would ever go where I would meet or make a friend of a Muslim […]. (Z 670-677)

Ähnlich wie bei Kaufmann wird auch von Scheiner das Narrativ von bewusst sich isolierenden ›Muslim*innen‹ aktualisiert. Allerdings wird an diesem Beispiel noch stärker deutlich, dass hier ein generalisierendes Urteil über das Verhalten ›muslimischer‹ Personen im Allgemeinen getroffen wird. Scheiner konstruiert ›Muslim*innen‹ als homogene Gruppe, die sich aus der gesellschaftlichen Öffentlichkeit zurückzieht (»I don't know where I would ever go where I would meet or make a friend of a Muslim.«) und sich damit auch einer persönlichen Freundschaft mit ihr verweigert. Aus rassismustheoretischer Perspektive scheint hierin ein rassistisches Ideologem auf, das insofern ebenfalls antizipativ ist, als es eine Abwehrhaltung des ›muslimischen Anderen‹ qua Religionszugehörigkeit unterstellt.

Bei der Deutschen Ellen Kaufmann kommt nur wenige Minuten nach dem obigen Zitat ein persönliches Bedrohungsempfinden zur Sprache, und zwar im Kontext einer

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

von ihr rekonstruierten Konfrontation mit einer Gruppe junger ›muslimischer‹ Männer. Wir finden hierin das *Narrativ von der muslimisch-chauvinistischen Angriffslust* wieder.

> EK: Ja, ist halt (.) weiß ich nicht, also ich find's halt immer negativ, wenn ich alleine durch die Stadt gehe, // ja // drei vor mir laufen, also drei Muslime vor mir laufen, ähm, rumschreien und dann auch so dumme Sprüche über mich bringen. // hm // und dann halt, halt auf Türkisch und dann irgendwie auch n bisschen Deutsch mit da drinne. ähm, das find ich halt (.) negativ. // ja // und dann halt, ich sag mal jetzt vielleicht durch die Medien auch sehr hochgepuscht, ist halt auch dieses Unwohlsein, ne? also, wenn man dann in Bonn hört, jede Woche mindestens irgendwelche Wohnungsdurchsuchungen, dann diese (.) kademie da, ist es schon so, dass ich mir denke, ähm (2) also, abends, wenn es dunkel ist, geh ich jetzt im Winter nicht mehr Joggen. // ja // so, ne? das hat jetzt nichts nur alleine mit den (.) Muslimen zu tun, das () diese Geschichte mit diesem Horrorclown, oder wat da war, // ja // // ja // // ja // war ja genau das gleiche, aber es ist schon eher so da- dadurch entstanden, dass ich mich unsicher fühle. (Z 294-309)

In der kurzen Sequenz werden gleich mehrere *antizipierte Konfliktszenarien* prognostiziert, die auf ganz unterschiedliche Erfahrungskontexte verweisen. Zunächst wird mit der Straßenszene eine unmittelbare intersubjektive Begegnungssituation geschildert, wobei auch hier keine eigentliche verbale Interaktion stattfindet, sondern lediglich von einem wahrgenommenen »Herumschreien und dumme Sprüche bringen« die Rede ist. Inwiefern es sich zudem um ein konkretes Erlebnis oder eher um eine verallgemeinerte Beispielsituation handelt, muss ebenfalls unklar bleiben. In jedem Fall wird sprachlich auf eine Systematik und Regelmäßigkeit (»find's halt immer negativ«) hingewiesen, die Rückschlüsse auf die lebensweltliche Bedeutsamkeit jener Konfliktkonstellation für die Interviewpartnerin zulässt – unabhängig davon, ob diese nun objektiv virulent oder nur imaginiert ist.

Darüber hinaus spricht Kaufmann Medienberichte über Wohnungsrazzien bei mutmaßlichen ›Islamisten‹[14] im weiteren Wohnumfeld an, die sie ebenfalls als Auslöser ihrer Bedrohungsempfindungen einordnet. Interessant ist dabei nun einerseits die gleichrangige Auflistung von alltäglichen Szenarien und medienvermittelten Ausnahmeereignissen, in denen sich der *Konfliktfokus* auf ›den Islam‹ wechselseitig zu bestätigen und zu verdichten scheint. Andererseits fallen durch die narrative Nähe von Straßen- und Medienepisode die Kategorien ›Muslim‹ und ›Islamist‹ gewissermaßen in eins. Dies zeigt sich auch daran, dass unklar bleibt, wovor sich die Interviewpartnerin nun eigentlich fürchtet (und was sie vom abendlichen Laufen abhält) – und ob es nicht vielleicht eher eine diffuse Angst vor potentiellen Gefahren ist, die durch Medienberichte etwa auch über den »Horrorclown« in ihr lebensweltliches Sichtfeld tritt. ›Der Islam‹ sowie insbesondere männliche ›Muslime‹ erscheinen hier als eine

14 Kaufmann führte zu Beginn des Interviews aus, dass sie über die lokalen Nachrichten regelmäßig von Polizeidurchsuchungen von Wohnungen mutmaßlicher Islamisten erführe und dass es sich bei einer ortsansässigen Akademie um eine »Islamistenhochburg« handele (vgl. Z 69-102). Auf eben diese Durchsuchungen und jene Akademie nimmt sie in der ausgewählten Textstelle Bezug.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

unter vielen anderen medienvermittelten Gefahrenquellen, die Kaufmann weitestgehend undifferenziert nebeneinanderstellt. So lässt sich die These vertreten, dass ein mediatisiertes Konfliktwissen über den ›muslimischen Anderen‹ gerade flüchtige Primärkontakte determinieren und komplexere soziale Phänomene vereinheitlichend überblenden kann.

Bemerkenswert ist, dass sich bei einer weiteren Interviewpartnerin, Silvia Manck, ganz ähnliche *antizipierte Bedrohungsszenarien* finden lassen. Auf dieselbe Frage nach bisher erlebten Begegnungen mit ›Muslim*innen‹, führt sie zunächst »sehr positive« Erlebnisse mit Personen während eines Ägyptenurlaubs ins Feld. Den Beschreibungen Mancks zufolge handelte es sich dabei um typische touristische Spontankontakte auf der Straße, während des Einkaufens oder im Rahmen geführter Sightseeing-Touren (vgl. Z 656-664). Jenseits ihrer Urlaube, also im heimatlich-alltagsweltlichen Lebensumfeld, könne sie von solchen Erfahrungen allerdings nicht berichten – im Gegenteil. So seien etwa Situationen, in denen ihr Gruppen junger Männer auf der Straße begegneten, eher solche, die sie zu vermeiden suche:

> SM: […] Hier (.) hab ich eigentlich nicht so viel, wie gesagt, ich, ich, ich vermeid natürlich dann auch so ne Situation, manchmal. ähm (.) und wenn (2), dann ist es wirklich ja auch mit diesen, mit den jungen Männern. also, wenn so ne Horde jüngerer (2) ähm::::: extrem südländisch aussehender junger Männer auf mich zukommt, also, wo ich schon sage naja, die könnten so aus der Region irgendwo kommen, // hm // ist es:::::: strafft man sich schon n bisschen mehr, ja (2) oder man wechselt die Straßenseite […]. (Z 666-672)

Manck bedient sich hier eines Deutungsrahmens, der offenbar über bestimmte visuelle Hinweisreize aktiviert wird – das phänotypische Erscheinungsbild der Männer, die Tatsache, dass sie nicht als Einzelne, sondern in *der Gruppe* auftreten, ihre rein männliche Geschlechterkonstellation – und der auch in ihr heftige emotionale Reaktionen sowie Vermeidungshandlungen auslöst. In ihren Ausführungen zeigt sich das rassistische Ideologem vom *hypersexuellen schwarzen Mann* sowie die Kriminalisierung migrantischer bzw. ›muslimischer‹ Männer. Ohne dass für sie eine evidente Gefahrensituation vorliegt, aktiviert die Interviewpartnerin hier Bilder potentieller An- oder Übergriffe, die sie auf eine spezifische *rassifizierte Identität* (»extrem südländisch aussehend«) und ethnische Zugehörigkeit (»könnten so aus der Region irgendwo kommen«) zurückführt. Zudem nimmt sie eine unausgesprochene Gleichsetzung der muslimischen mit spezifischen Herkunftsidentitäten vor – gefragt wurde Manck nach ›Muslim*innen‹, sie spricht jedoch über Menschen »aus der Region irgendwo« – und zeigt damit, dass auch von ihr öffentlich verfügbare Vorstellungen über ein *natio-kulturelles Fremdsein* von ›Muslim*innen‹ aktiviert werden.

Die naheliegende Annahme, dass es sich beim Angriffsszenario durch ›muslimische‹ Männergruppen auf eine einzelne nichtmuslimische Frau um ein besonders dominantes, d.h. gesellschaftlich verbreitetes Bedrohungsnarrativ handelt, erhält zusätzliches empirisches Gewicht durch den Umstand, dass weitere Interviewpartnerinnen dieses Szenario aktualisieren, konkret: in der Rekonstruktion bestimmter alltäglicher Begegnungssituationen zum Einsatz bringen. Die Interviewpartnerin Luise Drechsel (32), eine evangelische Pfarrerin aus der Nähe von Köln, bestätigt in einer Gesprächssequenz,

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

dass auch sie diesen »Bedrohungsreflex« bereits erlebt habe. Auf die konkrete Nachfrage der Interviewerin, ob sie Situationen kenne, in denen sie sich schon einmal unsicher gefühlt habe – eine immanente Nachfrage, die aus dem Gesprächskontext entstand, in dem die Interviewpartnerin gerade über die sozialen Nachwirkungen der Kölner Silvesterereignisse reflektierte – berichtet Drechsel von einem ganz ähnlichem »Männergruppen«-Szenario.

> I: Gab's schon mal ne Situation, wo du dich unsicher gefühlt hast? oder kannst du das so n bisschen mit, also aus-
> LD: └Also,
> ich hab das mal gehabt, da bin ich mit dem Fahrrad hier durch Köln noch gefahren abends, auch auf so ner, also Straße, wo Autos, viel los ist sonst nicht und da stand halt ne Gruppe, aber das kann ich jetzt ja nicht sagen, dass das Muslime waren, das sieht man denen ja nicht vom Kopf an, aber ich sag mal, a- ausländisch aussehender junger Männer zusammen und da hab ich so n Moment, hab ich gemerkt, »oh Gott, jetzt da vorbeifahren«, aber, ich denke, dass mir das ähm (.) mit ner Gruppe deutschaussehender Männer nicht anders gehen würde, weil das einfach ein Gruppenverhalten ist, ne. // ja // also, wenn ich, wenn äh, irgendwo Männer in so ner Gruppe da zusammenstehen, dann denk ich immer, »oh, was ist da?«, ne. // ja // so, deshalb, also, das wäre ne Situation, wo ich mal so gedacht hab, »boah, Hilfe« […]. Aber es ist n Gruppenphänomen, glaube ich, eher und weniger nen, ähm (.) klar, wenn die natürlich, also ich sag mal so, wenn ich auf ne deutsche Gruppe zufahr, dann kann ich eventuell aus der Ferne schon hören, »worüber reden die?«, und dann kann ich so n bisschen mir wieder n Bild machen, ähm (.) »ok, reden die Quatsch oder so und sind die grad n bisschen aggressiv?«, das merkt man ja dann. das merkt ich dann natürlich nicht, weil mir die Sprache auch fremder ist […]. (Z 966-995)

Drechsels Schilderung enthält ähnliche narrative Komponenten wie die Rekonstruktionen der Interviewpartnerinnen Kaufmann und Manck, allerdings zeigt sich bei ihr ein deutlich reflektierterer Umgang mit den eigenen Bedrohungsgefühlen. Einerseits verweist auch sie auf die bereits bekannten Schlüsselreize: das Auftreten der ›Anderen‹ in der Gruppe, das »ausländische Aussehen«, die ausschließlich männliche Zusammensetzung, die »fremde Sprache«, womit auch sie rassistische Vorstellung von der Angriffslust des ›fremden‹ Mannes aktualisiert. In der unmittelbar folgenden argumentativ-analytischen Teilsequenz setzt sie sich jedoch mit ihrer Reaktion reflexiv auseinander und versucht sich an einer Ursachenanalyse: So wisse sie natürlich nicht mit Sicherheit, ob es sich um ›Muslime‹ handelte, denn deren religiöse Identität ließe sich nicht von deren Erscheinungsbild ableiten. Sie nimmt mithin eine *analytische Distanz* zur Synonymisierung von religiösen und nationalen Zugehörigkeiten ein, was sowohl Manck als auch Kaufmann unterlassen. Zudem stelle sich bei ihr ein Angstempfinden auch bei »deutschaussehenden« Männergruppen ein. Dies habe folglich weniger mit der ethnischen als mit der Geschlechteridentität der Gruppe zu tun. Im direkten Anschluss relativiert sie diese Einschätzung jedoch partiell, da es schon die »fremde« und mithin unverständliche Sprache sei, die die Situation für sie unberechenbar mache.

Insgesamt lässt sich festhalten, dass das Narrativ von der chauvinistischen Angriffslust in den Schilderungen verschiedener Interviewpartnerinnen eine alltagskommu-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

nikative Reproduktion und mithin Verifizierung erfährt. Eine *intersektional-rassistische Dimension* erhält es durch die zusätzlichen Spezifikationen: Alter – bei zwei der drei Frauen ist explizit von »jungen Männern« die Rede – sowie Aussehen bzw. Herkunft und Sprache. Insofern lässt sich hier auch von intersektionalen Fremdbeschreibungen sprechen, bei denen verschiedene Differenzmarkierungen verkoppelt werden (männlich + jugendlich + fremd in Aussehen und Sprache + potentiell muslimisch = gewaltbereit, frauenfeindlich, in sexueller Hinsicht maßlos). Interessant ist zudem, dass die beiden Interviewpartnerinnen Manck und Kaufmann das Narrativ dazu nutzen, fehlende persönliche Kontakterfahrungen mit ›Muslim*innen‹ zu begründen bzw. die eigene antizipative Abwehrhaltung zu rechtfertigen. In diesem Zusammenhang verweist Kaufmann explizit auch auf die Konfliktbilder, die ihr über die Medien in Bezug auf ›den Islam‹ vermittelt wurden. Entsprechend lässt sich die These ableiten, dass hier konfliktorientierte Mediendiskurse zur Sinnstiftung im Kontext alltagsweltlicher (allenfalls flüchtiger) Begegnungen eingesetzt werden.

Ein weiterführender Fallvergleich zeigt nun, dass das Antizipieren interpersonaler Konfliktsituationen keinesfalls eine spezifisch weibliche Diskurspraxis ist. Vielmehr bedienen sich auch männliche Interviewpartner wie Till Feller jener gleichermaßen vorverurteilenden wie von diffusen Bedrohungsängsten geleiteten Situationsdeutungen. Wir wollen uns diese nachfolgend genauer anschauen.

Das Angriffsnarrativ aus ›männlicher‹ Perspektive

Konfliktszenarien werden also nicht nur von weiblichen Interviewpartnerinnen antizipiert. Auch Till Feller schildert eine Begegnung vor einer Moschee in Köln als hochgradig konfliktgeladen, gleichzeitig wird hier der non-interaktionale Charakter der Episode offenkundig.

> TF: […] und das ist halt das Problem auch im Islam, dass halt viele Menschen hier sind, nun mal auch zur einfachen Bevölkerung gehörten oder gehören, hier rübergekommen sind, sich hier zusammenfinden unter dem Dach des Islams zusammenraffen // hm // ahm, die, die neue Moschee, die hier gebaut ist, ich war mit meiner Frau schon drin, haben uns die mal angeguckt // ja // und wir mussten eine Zeit lang da vorbei, freitags, weil wir in der Nähe eingekauft haben. Und da waren sehr viele nicht-kölner Kennzeichen, sprich, Leute kommen von überall her (.) und es war echt unangenehm da durchzugehen, muss ich sagen // ok- // weil, da lief extrem viel, extrem viel, sage ich mal, Pack rum. Und das bezieht ich nicht auf ausländisch oder so, sondern einfach auf die Art der Menschen, das hätten auch Deutsche sein können, sind es aber nicht. Ahm, die extra auch von weit her kommen. Ich sehe ja die Kennzeichen // ja // und wenn man da durchkommt, man denkt: »Wow! Also entweder fange ich gleich mit irgendwer an zu prügeln oder ich gehe einfach schnell durch.« // ja // aber, also (.) so Menschen möchte ich nicht in meiner Nachbarschaft haben […]. (Z 167-184)

Die ausgewählte Textstelle befindet sich recht weit am Anfang des Interviews (ca. Minute 8) und markiert das Ende einer längeren Einlassung des Interviewspartners zur Frage, in welche Richtung ›der Islam‹ sich gesellschaftlich entwickeln könnte. Feller streift zunächst eher assoziativ durch verschiedene Themenfelder, etwa die zeitversetz-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ten Entwicklungslinien von Islam und Christentum, die Kontextabhängigkeit religiöser Exegese sowie die Anfälligkeit von Religionen für politische Instrumentalisierung. Seine Ausführungen zum »Problem im Islam« leitet er mit vergleichenden Überlegungen zum religiösen Radikalismus ein, wobei er die »Amish People« in den USA als christliches Äquivalent zum islamischen Fundamentalismus anführt. Seine Meinung zu den Ansichten ersterer gibt er unumwunden preis, um dann zur obigen »Islam«-Passage überzugehen.

> TF: […] ich bin immer wieder geschockt, wie radikal christlich viele Amerikaner sind. also, das kann man sich gar nicht vorstellen. Da denkt man »Wow! Das dachte ich eigentlich, das @(kenne ich nur) vom, vom Islam.«@ @ »wow! Das ja, also das ist ja wirklich das ist ja wirklich zurückgeblieben, die Aussagen, die Leute treffen über Abtreibung, über Verhütung. (2) das sind Christen? (Z 158-164)

In dieser vorausgehenden Überleitung wird die konfliktorientierte Perspektive des Interviewpartners auf die Religion des Islams argumentativ vorbereitet. Im geschilderten Überraschungsmoment (»Wow!«) kommen evaluative Assoziationen zum Vorschein, die für Feller bislang ›dem Islam‹ vorbehalten waren (Radikalität, Rückständigkeit). Die Verknüpfung von Islam und Radikalismus zeigt sich hier als aktiviertes antimuslimisches Ideologem, das in seiner fraglosen Gesetztheit sinnstrukturierend und normalitätsstiftend wirkt. Frei nach dem Motto: Radikales Christentum, das kann noch »schockieren«, radikaler Islam ist hingegen ein alter Hut. Dabei wird der islamische Glaube, wie beiläufig, auch als *Nonplusultra* des religiösen Fanatismus konstruiert. Auf implizite Weise wird hier das vermeintlich Problematische, das Abweichlerische im Islam zum Typischen und zum Normalzustand erklärt.

Im Rahmen des antizipierten Konfliktszenarios nimmt Feller zur Charakterisierung ›muslimischer‹ Personen nun verschiedene antimuslimische Fremdbeschreibungen vor. Auffällig ist eine dreidimensionale Gruppenkategorisierung, in der die Faktoren Migration, Sozialstatus und Religionszugehörigkeit auf *intersektional-rassistische Weise* miteinander verflochten werden. ›Muslim*innen‹, so ließe sich die Einleitung paraphrasieren, gehören zu einer Menschen*gruppe*, die ursprünglich *nicht von hier* stammt, über vergleichsweise wenig Bildung und Geld verfügt, sich »unter dem Dach des Islams« zusammenscharrt und dort *radikale* Ansichten kultiviert. Nicht nur wird in dieser Fremdbezeichnung eine deutliche Grenzmarkierung vorgenommen zwischen dem Hiesigen und dem ›Muslimischen‹, wobei es der Vermutung überlassen bleibt, inwiefern das »Hier« das territoriale Deutschland, die Stadt Köln oder im eher kulturell-gesellschaftlichen Sinne die deutsche Wertegemeinschaft bezeichnet. Darüber hinaus wird mit der Dach-Metapher auch auf die populären antimuslimischen *Narrative der Etablierung homogener Parallelgesellschaften* und *Verschleierung antiliberaler Handlungen* unter ›Muslim*innen‹ angespielt (vgl. Shooman 2014).

Die rekonstruierte Konfliktsituation selbst ist nun einerseits von enormer Emotionalität geprägt, die sich sowohl in der offen-rassistischen Wortwahl Fellers niederschlägt als auch in der Drastik potentiell-prospektiver Anschlusshandlungen, die der Interviewpartner formuliert. Sie ist zudem von argumentativen Auslassungen und einer Vagheit in Bezug auf die Ursachen des Konflikts gekennzeichnet. Feller schildert sein Bedrohungsempfinden überaus deutlich, unerwähnt bleibt jedoch, was genau zu

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

diesem Gefühl und der Einschätzung der Situation als gefährlich geführt hat. Sollte es Übergriffshandlungen vonseiten der Moscheebesucher*innen gegeben haben, werden diese nicht benannt. Das Fehlen eines konkreten Auslösers deutet darauf hin, dass sich die Konfliktwahrnehmung Fellers lediglich aus der räumlichen Anwesenheit ›muslimischer‹ Personen ergab – und mithin hochgradig antizipativ ist. Der Vergleich mit anderen Textstellen im Interview macht dabei plausibel, was sich hier bereits andeutet: Das Bedrohungsgefühl Fellers beruht offenbar weniger auf einer erfahrungsbasierten Angst, als auf der Eindeutung sichtbarer Marker, die hier in ihren rassistischen Sinngehalten hegemonial entschlüsselt werden. In der zitierten Textstelle betrifft dies konkret die Betonung des Massenhaften und Unwerten (»extrem viel Pack«), des Nichtzugehörigen (»kommen von überall her«, »keine Deutschen«) und Bedrohlichen (»prügeln oder einfach schnell durch«). In der Anschlusssequenz werden jene v*isuellen Fremdheitsmarker* zusätzlich mit Verweisen auf Bärte, Kopftuch und andere als typisch ›muslimisch‹ interpretierte Kleidungsstücke benannt. Auf die Frage der Interviewerin, welche Gefühle das Erlebte im Interviewpartner auslösen, antwortet dieser:

> TF: Das ist ein bedrohliches Gefühl. ähm, aber das bedrohliche Gefühl, wie gesagt, geht, äh (.) geht von bestimmten (.) Ausländergruppen aus und nicht von, von, von Moslems // ja // das ist halt, wissen Sie, was ich meine? ich fühle mich nicht von Moslems bedroht // ja //. Ich fühle mich nicht bedroht, weil der an Allah glaubt // ja //. der kann glauben, was er will // ja //. wobei ich, ich fühle mich von Fundamentalisten bedroht // ja //. und ich empfinde mit Kopftuch als fundamentalistisch. das kann ich ganz klar so äußern // ok //. eine Frau, die mir sagt, sie trägt aus Überzeugung ein Kopftuch, verschleiert sich total, äh, ist für mich, äh (.) eine fundamentalistische Religiöse, äh (.) was ich auch im Christentum nicht mag // ja // oder bei (irgeneinem andern) mag. also // ok //, davon fühle ich mich bedroht und auch von Menschen mit, äh, langen Bärten, Kaftan, das ganze Programm // ok //. fühle ich mich bedroht // ok //. weil ich die, weil ich die, weil ich die, den religiösen Fundamentalismus für ähm (.) für zurückgeblieben halte, egal, welche Religion das betrifft // ja //, muss ich ganz klar zu sagen. (Z 198-214)

Interessant ist hier auch das Verhältnis zwischen den expliziten Bedrohungsbekundungen des Interviewpartners und seiner ebenfalls expliziten Erklärung, er habe kein Problem mit »Mos-lems« und dem, woran diese glaubten. Einerseits verweist dies darauf, dass hier ein offenkundig rassistisches Pauschalisieren mittels *positivem Interessensmanagement* moderiert wird. Andererseits deuten die konkreten sprachlichen Ausführungen Fellers darauf hin, dass es die oben bereits eingeführten Merkmale des Nichtzugehörigen (»Ausländergruppen«), des Religiös-Radikalen (»Kopftuch ist fundamentalistisch«) und des Rückständigen (»Fundamentalismus ist zurückgeblieben«) sind, die in seiner Wahrnehmung derart eng mit ›muslimischen‹ Personen verknüpft sind, dass daraus gewissermaßen ein *Bedeutungsamalgam* (Muslime = fremd, radikal, rückständig) entsteht. Ohne dass der Interviewpartner seine Ablehnung sprachlich eindeutig explizieren muss, lassen sich in seinen Hervorhebungen und Einschränkungen eindeutig antimuslimische Deutungsmuster erkennen. Ob das dem Interviewten nun bewusst ist oder nicht, ist an dieser Stelle unerheblich – und auch nicht eindeutig nachweisbar. Festhalten lässt sich jedoch, dass ihm rassistische Ideologeme als symbolische Sinnres-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sourcen zu Verfügung stehen, mit denen er das Erlebte sinnhaft entschlüsseln und in hegemoniale Interpretationsrahmen einordnen kann.

Zusammenfassung: In den Rekonstruktionen der Interviewpartner*innen lassen sich Antizipationen intersubjektiver Konflikte finden. Diese ereignen sich laut Aussagematerial v.a. im Rahmen von Alltagssituationen, genauer noch *auf der Straße*, was unterstreicht, dass mittels dieser Diskurspraxis nur äußerst flüchtige Begegnungen eingedeutet werden. Antizipierte Konflikte in Form physischer Übergriffe bzw. gewaltvoller Auseinandersetzungen werden folglich nicht mit etablierten sozialen Beziehungen verkoppelt. Aus Begegnungen mit gänzlich Unbekannten hingegen leiten einige Interviewpartner*innen mitunter explizit formulierte Bedrohungsängste ab. Auffällig dabei ist, dass das wahrgenommene Gefahrenpotential von keiner spezifischen Handlung der ›muslimischen‹ Personen auszugehen scheint, sondern allein durch deren visuelle Präsenz ausgelöst wird. Der artikulierten Bedrohungswahrnehmung inhärent ist dabei eine Mischung aus *Projektion* und *Antizipation* eines Gefährdungspotentials.

Hinsichtlich der Frage, welche Rolle unmittelbare Primärerfahrungen bei der kommunikativen Verarbeitung von öffentlich verfügbaren antimuslimischen Ideologemen spielen, lässt sich hier annehmen, dass ausschließlich flüchtige Begegnungen sowie distanzierte Beobachtungen von entsprechend antizipativen Verifizierungen betroffen sind. Als Projektionsgelegenheiten tragen sie dazu bei, konfliktorientierte Ideologeme alltagsweltlich zu bestätigen. Im Sinne der Kontakthypothese scheinen engere soziale Verbindungen hier hingegen einen Schutzraum vor den Aneignungen entsprechender Konfliktnarrative zu bilden. Engere persönliche Kontakte sind jedoch noch lange kein Bollwerk gegen antimuslimische Ideologeme im Allgemeinen, wie wir in den Kapiteln zu den *vermittelnden* und *dilemmatischen Reproduktionen* (vgl. Kap. 4.2 und 4.3) noch sehen werden. Gerade kulturalistische und neo-rassistische Deutungen werden auch im Kontext freundschaftlicher Beziehungen alltagskommunikativ reproduziert.

Ein abschließender Blick auf die inhaltliche Ausgestaltung der antizipierten Konfliktszenarien zeigt zudem, dass die weiblichen Interviewpartnerinnen das Feindbild des hypersexuellen, gewaltbereiten ›muslimischen‹ Mannes aufrufen. Dieses hat große Ähnlichkeit mit dem rassistischen *Narrativ vom schwarzen Wilden*, vom »sexual beast« (vgl. Fanon 2008 [1952]: 135ff.), der in kolonialistischen Diskursen als Personifikation des sexuellen Exzesses *vis-à-vis* dem zivilisierten ›weißen‹ Mann konstruiert wurde.[15] Der Interviewpartner Till Feller hingegen begründet sein Bedrohungsempfinden mit einer grundsätzlichen Abwehrhaltung gegenüber ›muslimischen‹ Personen, die er als ›fremd‹, bildungsfern und potentiell kriminell charakterisiert. In dieser intersektional-rassistischen Fremdbeschreibung sind sozialchauvinistische, migrationsfeindliche sowie antimuslimische Zuschreibungen eng miteinander verflochten. Religiös-kulturelle Symbole wie das Kopftuch und andere religiöse Kleidungsstücke (»Kaftan«) deutet Feller zudem als Zeichen einer fundamentalistisch-aggressiven Haltung unter muslimischen Religionsanhänger*innen, womit er auf subtile Weise eine Synonymisierung von ›Muslim*innen‹ und ›Fundamentalist*innen‹ vornimmt.

15 Siehe dazu ausführlich Mercer (1994): *Wecome to the Jungle*.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

4.1.4 Zusammenfassung

Im Fokus des ersten Ergebniskapitels standen zunächst hegemoniale Formen alltagdiskursiver Aneignung, die unter Verwendung verschiedener Erfahrungsressourcen – persönlicher, sozial-vermittelter sowie medialer – rassistische Wissenselemente alltagskommunikativ aufrufen, empirisch fundieren und so lebensweltlich verifizieren. Im Zentrum hegemonialer Diskurspraxen steht dabei das Referenzieren von Alltagserfahrungen, die mit verschiedenen antimuslimischen Deutungsressourcen verflochten sind. Die Interviewpartner*innen, bei denen sich diese Diskurspraxis beobachten lässt, betten antimuslimische Symboliken ein in einen spezifischen *Diskurs des Erlebten*. Antimuslimische Bedeutungsproduktionen werden dabei faktisch aufgewertet und verifiziert: Sie werden als am konkreten Alltag der Interviewten *belegt* präsentiert. Durch deren Verflechtung mit biographisch verfügbaren Alltagserfahrungen, ist es den Interviewten zudem möglich, ein *positives Interessensmanagement* im Kontext der Interviewsituation zu verfolgen. Trotz der Aktivierung antimuslimischer Symboliken entwerfen sie sich als glaubwürdige, integre Sprecher*innen, die lediglich bezeugen, was sie erlebt haben.

Die ermittelten personen- und religionsbezogenen Bedeutungsproduktionen weisen diverse antimuslimische Ideologeme auf, die sich hinsichtlich ihrer verandernden Funktion und im Vergleich der deutschen und US-amerikanischen Interviewten nur geringfügig voneinander unterscheiden. Entsprechend kann auf Basis der analysierten Daten vermutet werden, dass die Vorstellung von ›Muslim*innen‹ als gesellschaftlich ›Fremden‹ ein zentraler Bestandteil eines *transnationalen rassistischen Bildkanons* ist, der je nach nationalem Kontext variierende symbolische Kolorierungen aufweist: So werden ›Muslim*innen‹ im deutschen Teilsample zur Projektionsfläche persönlicher sowie natio-kultureller *Benachteiligungs- und Bedrohungsdiskurse*, während sie von einigen US-Interviewten als sicherheitspolitische Herausforderung und potentiell radikale und terroraffine Bevölkerungsgruppe markiert werden. Zudem dominiert unter den US-Interviewten ein *Vereindeutigungsdiskurs*,[16] der ›Muslim*innen‹ zu ›fremden‹ Bestimmungs- und Bewertungsobjekten erklärt, sie symbolisch vereindeutigt und damit ebenfalls einer rassismustypischen Essentialisierungslogik unterwirft.

Im Mittelpunkt der hegemonialen Diskurspraxen stehen dabei symbolische Grenzmarkierungen, die für ›Muslim*innen‹ – etwa, was den Bau von Moscheen, das Öffentlichmachen ihrer Religiosität, ihre zivilgesellschaftliche Teilhabe und ihre Positionierung gegenüber radikalen Elementen innerhalb des islamischen Glaubens angeht – tolerierbare Verhaltensweisen klar identifizieren. Im alltagskommunikativen Aufzeigen

16 Bauer (2018: 16) geht davon aus, dass »Menschen von Natur aus nur beschränkt ambiguitätstolerant« seien. Was der Autor anthropologisch bzw. kognitionspsychologisch begründet, wollen wir im Rahmen der nachfolgenden Analysen eher als ein kommunikations*praktisches* bzw. ideologietheoretisches Phänomen begreifen. Mit ersterem gehen wir davon aus, dass das Herstellen von Eindeutigkeit für die Sprechenden eine spezifische Funktion enthält, z.B. das Inszenieren von Kompetenz. Mit letzterem nehmen wir einen erkenntnistheoretischen Standpunkt ein mit der Annahme, dass der Rassismus als Ideologie seine Macht zur sozialen Erkenntnis gerade aus der Praxis der Vereindeutigung – nicht zuletzt operiert er mit der Behauptung eindeutiger Differenzen – bezieht.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

von Sanktionsmaßnahmen im Falle, dass jene Toleranzgrenzen überschritten werden, kommt die funktionale Dimension von Rassismus zum Tragen. Durch sie wird das Anrecht zum Erhalt bzw. den Ausbau bestehender gesellschaftlicher Privilegien innerhalb einer sich zunehmend pluralisierenden gesellschaftlichen Wirklichkeit demonstriert, ohne dass dies explizit formuliert werden muss. In den impliziten Vorrechte-Reklamationen spiegelt sich ein natio-kulturelles Selbstverständnis, das ›muslimische‹ Personen aus der Gruppe der ›Eigenen‹ ausklammert und sie als *kulturelle Abweichler*innen* dauerhaft unter Beobachtung stellt.

Der Umgang der Interviewten mit individuell verfügbaren Erfahrungsressourcen zeigt insgesamt, wie diese zur lebensweltlichen Verifizierung gesellschaftlich flottierender rassistischer Ideologeme eingesetzt werden. Im hegemonialen Aneignungsmodus wird deutlich, dass hier auch unmittelbare Kontakterfahrungen zur Reproduktion symbolischer Rassismen zum Einsatz kommen, indem sie als glaubwürdige, persönlich verbriefte Erfahrungen dargeboten werden. Zudem sorgt die Antizipation von Konflikten im Rahmen intersubjektiver Quasi-Kontakte dafür, dass Begegnungen bereits im Vorfeld als bedrohlich eingestuft und so letztlich vermieden werden. Anhand des Datenmaterials konnte insgesamt gezeigt werden, wie rassistische Ideologeme dazu beitragen, zivilgesellschaftliche Annäherungen zwischen ›Muslim*innen‹ und Nichtmuslim*innen in konkreten Alltagssituationen zu unterbinden.

4.2 Polarisierte Aneignungen

Im Rahmen des zweiten *polarisierten Aneignungsmusters* erscheinen die islambezogenen Bedeutungsproduktionen zunächst differenzierter und weniger essentialistisch als beim hegemonialen Modus. Antimuslimische Ideologeme werden hier lediglich auf *eine muslimische Untergruppe* übertragen. In der Aneignung durch die Interviewten werden diese so modelliert, dass sie mit anerkennenden Argumenten *relativ widerspruchsfrei* verbunden werden können. Die unter diesem Aneignungsmuster versammelten Diskurspraxen stellen sich dabei als *flexible Kategorisierungstechniken* dar. In Alltagsdiskursen übernehmen sie verschiedene Funktionen: Durch sie werden diskrepante Deutungsressourcen in Bezug auf ›Muslim*innen‹ geordnet, geglättet und argumentativ verknüpft (meist jedoch im Rahmen asymmetrischer Bedingungskonstellationen). So können paradoxe Normvorstellungen wie *Offenheit gegenüber Vielfalt* und *Schutz des Bestehenden* auf den ersten Blick relativ spannungsfrei miteinander verbunden werden. Zudem lassen sich mittels dieser Techniken rassistische Bedeutungsproduktionen als weniger pauschal und geschlossen präsentieren. Letztlich stellt sich der Einsatz wohlwollender und anerkennender Argumente in der Analyse jedoch als vorläufig, voraussetzungsvoll und rhetorisch nachrangig dar.

Die Modellierung antimuslimischer Ideologeme, wie sie für dieses Aneignungsmuster typisch ist, vollzieht sich in drei Schritten. Zunächst erfolgt eine *binäre Kategorisierung* ›muslimischer‹ Personen, dann die *Behauptung ihrer Partikularität* und anschließend deren *polare Bewertung*. ›Muslim*innen‹ werden dabei in zwei separate Untergruppen eingeteilt, etwa in ›Radikale‹ und ›Moderate‹. Es folgt die Behauptung der Eigenheit und Trennschärfe dieser Gruppen, welche letztlich auf ontologischen Zuschreibun-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

gen basiert. Abschließend werden die Untergruppen auf gegensätzliche Weise bewertet (›Radikale‹ sind gefährlich, ›Moderate‹ sind unbedenklich). Einander ausschließende Wertzuschreibungen verlieren hier ihre Paradoxialität, im Rahmen dieses Musters sind sie klar zugeordnet und plausibel (zwei Gruppen = zwei Werturteile). Die hierfür zentrale Partikularitätsbehauptung präsentiert sich zudem als überaus flüchtig: Sie kann jederzeit revidiert und in ihr Gegenteil verkehrt werden. Ersetzt wird sie von einer Homogenitätsbehauptung. Mit ihr wird aus zwei Untergruppen wieder ein *muslimisches Gesamtkollektiv*. ›Muslim*innen‹ sind dann nicht mehr gefährlich *oder* unbedenklich, ›fremd‹ *oder* zugehörig, sondern *eine kohärente Gruppe* mit fixen Attributen. In der Analyse der Interviewdaten stellte sich eben diese flexible Verbindung aus *Polarisierung* und *Revidierung* bei allen Diskurspraxen als übergreifendes Muster dar.

In den nachfolgenden Kapiteln werden die verschiedenen polarisierenden Diskurspraxen anhand einschlägiger Interviewpassagen aufgezeigt und nachvollzogen. Im Fokus stehen die fünf Untertypen der *Subgruppierung*, der *Externalisierung*, der *Kontrastierung* sowie der *Problematisierung der Gruppe* und der *Veruneigentlichung* persönlich bekannter ›Muslim*innen‹.

4.2.1 Subgruppierung: Gute Mehrheit vs. schlechte Minderheit

Eine erste polarisierende Diskurspraxis zeigt sich in der Trennung zwischen *guter muslimischer Mehrheit* und *schlechter muslimischer Minderheit*, die von der Vorstellung einer *muslimischen Kollektividentität* eingerahmt wird. Es handelt sich um eine binäre Kategorisierung, die mit der Behauptung einhergeht, ›Muslim*innen‹ seien entweder anständig und unbedenklich oder radikal und gefährlich. Die so vorgenommene Polarisierung ist, wie wir später sehen werden, vorläufig. Im Zweifel werden ›Muslim*innen‹ zum kohärenten Spiegelbild einer nichtmuslimischen ›Eigengruppe‹ *re*-rassifiziert.

Besonders deutlich tritt diese Diskurspraxis beim US-Interviewpartner Francis Simon zutage. Dieser unterscheidet mehrheitlich »anständige« ›Muslim*innen‹ von einer Minderheit radikaler »Islamist*innen«. Es handelt sich um eine populäre Unterscheidungslogik, ähnlich der zwischen ›Moderaten‹ und ›Radikalen‹, die sich im gesellschaftlichen Wissen über ›Muslim*innen‹ sowohl in Deutschland als auch in den USA diskursiv verfestigt hat. Dabei spiegelt sich in der Bezeichnung »moderat« weniger der Wunsch wider, eine überaus diverse und disparate Menschengruppe terminologisch abzubilden. Vielmehr steht die Identifikation von Eigenschaften im Mittelpunkt, welche die ›Anderen‹ mit der ›Wir‹-Gruppe vermeintlich teilen (vgl. Esposito 2007: 25ff.; s.a. Mamdani 2007). Der Interviewpartner Simon wendet diese Diskurspraxis nun auf alltägliche Ereignisse an, indem er den konstruierten *Subgruppen* unterschiedliche Erfahrungsressourcen zuordnet. Positive persönliche Alltagserfahrungen werden der ersten, negativ-konnotierte, öffentliche Deutungsressourcen – Simon verweist dabei auf einen Commonsense über ›den Islam‹ (»how people view Islam in general«) – der zweiten Subgruppe zugewiesen. Wir wollen uns zunächst anschauen, wie der Interviewpartner seine persönlichen Alltagserfahrungen beschreibt und eindeutet. Im Anschluss erfolgt die Analyse seiner gesellschaftlichen Beobachtungen. Der Vergleich beider Erfahrungskontexte zeigt, dass Simon verschiedene, durchaus widersprüchliche Bedeu-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

tungsproduktionen realisiert, wobei er diese über die *Diskurspraxis der Subgruppierung* argumentativ miteinander verbindet und so argumentativ in Einklang bringt.

Simon verfügt nach eigener Aussage über verschiedene persönliche Kontakterfahrungen mit ›Muslim*innen‹, auch wenn diese in Umfang und Qualität eher überschaubar sind (vgl. Z 12-17). Zu Beginn des Interviews berichtet er von einem Restaurantbesuch sowie flüchtigen Begegnungen mit einem ›muslimischen‹ Paar, dem er als Immobilienmakler ein Haus verkaufte und das im Anschluss einige Jahre in seiner Nachbarschaft lebte.

> FS: I ahm (.) I, I went to a restaurant and ahm the owner was very (.) ahm (.) outgoing and forthcoming and stuff like that. and ahm, we went there and ahm (.) we didn't even know that it was like Ramadan (.) and one of the things that they do is, they offer some free food, for everybody, ahm just as their way of celebrating and giving. and he was very, I mean, very nice, very outgoing and »only wanna make sure you have this«. […] so I guess that was one of the (.) the biggest things that I've encountered (.) with ahm (.) with somebody. So. (Z 28-40)
>
> ***
>
> FS: […] I sold the house right down the street and so the, ahm, to a Muslim couple. and after the sale, we were neighbors and stuff and they lived here for a year or two, we would talk to them and (.) […] see them around out and talk to them and see what's happening. […] very nice people […]. (Z 692-701)

Simon realisiert hier zunächst ausschließlich wohlwollende Bedeutungsproduktionen: Die Eindeutung seiner *Alltagsbegegnungen* erfolgt unter Verwendung ausgesprochen positiver Attribute: »very outgoing«, »very forth-coming«, »very nice people«. Erlebte ›Muslim*innen‹ beschreibt er mit Fokus auf ihre individuellen Merkmale und konkreten Tätigkeiten, die sie in den geschilderten Interaktionen auszeichneten bzw. ausübten: den Gastwirt als zuvorkommend und serviceorientiert, das Käuferpaar als unauffällige, nette Nachbarn. Eine Hypostasierung religiöser Identitätsbezüge, wie sie für rassistische Diskurse typisch ist, bleibt aus. Lediglich in der Rekonstruktion des Restaurantbesuchs bemüht Simon ein kulturalistisches Deutungsmuster, indem er die Aktionen des Wirts als typisch muslimische Handlungen generalisiert (»one of the things that t h e y do«). Dennoch zeigt sich, dass ›Muslim*innen‹, denen Simon im Rahmen seiner lebensweltlichen Nahwelt begegnet, ausnahmslos positiv erscheinen. Problemzentrierte, antimuslimische Ideologeme werden hier nicht aktiviert.

Simon belässt es jedoch nicht bei der Schilderung primärer Kontakterfahrungen. Aufschlussreich für seine Sicht auf die Religion und ihre Anhänger*innen »im Allgemeinen« (Z 76) sind seine früh im Interview eingeführten *gesellschaftlichen Beobachtungen*, welche in deutlichem Kontrast zu den rekonstruierten Alltagsencounters stehen. Dabei gilt es zu berücksichtigen, dass über den Frageimpuls der Autorin ein thematischer Kontextwechsel stattgefunden hat, der für die veränderten Bedeutungsproduktionen u.U. mitbestimmend war. So wurde von einer autobiographischen Erlebnisebene auf die Ebene gesellschaftlicher Verhältnisse gewechselt, wobei die Rolle des Interviewpartners vom Erzähler persönlicher Erlebnisse zum politischen Beobachter wechselte.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Auf die Frage, ob er vor dem Interview schon einmal ausführlich über ›den Islam‹ nachgedacht habe, antwortet Simon nun mit einem längeren Monolog über dessen öffentliches Image in den USA, sein internes Extremismusproblem sowie die angeblich fehlende Bereitschaft muslimischer »Kleriker«, sich von der radikalen Minderheit, den »trouble makers«, öffentlich zu distanzieren (Z 46-113). Dabei macht er einleitend deutlich, dass diese Überlegungen für ihn lebensweltliche Relevanz besitzen (»definitely, definitely«).

> I: Have you ever thought of Islam before I came into your life- […]
> FS: └Hmm hm, definitely, definitely. […] there's trigger points of course with Islam. there's people that don't like them, there's people that like them. […] so, the encounters that I've had have been (.) either neutral or good, so I haven't had any negative (.) or knowingly negative-, I mean I might have had some negative, but I don't know if the person's Islam or not, so that doesn't (.) ahm (.) that doesn't weigh into the equation. but (.) I think with Islam, there is a lot of negative connotations and one of the things is that, ahm (4), ((atmet tief durch)) most likely (.) 80 to 90 percent of the people who are practicing Islam are probably (.) good, upstanding people and they get painted, all of Islam gets painted with the broad brush because of (.) a lot of the jihad and terrorist things that, that a lot of extreme Islamists wanna do. ok? and, so that's an influencing factor I'm sure ahm, me and a lot of people- on how people view Islam in general […]. (Z 43-76)

Es zeigt sich, dass Simon in der Beschreibung gesellschaftlicher Verhältnisse ›Muslim*innen‹ nicht mehr nur positiv wahrnimmt, sondern Trennungslinien einzieht, indem er in Bezug auf das öffentliche Image ›des Islams‹ zwei *muslimische Subgruppen* voneinander unterscheidet: die »80-90 Prozent der guten, anständigen Leute« auf der einen Seite, der radikale, zahlenmäßig nicht zu vernachlässigende Rest auf der anderen (»a lot of extreme Islamists«). Simon präsentiert diese Subgruppen als empirisch vorhanden, indem er für sie verschiedene Bezeichnungen verwendet – »Leute« vs. »Islamist*innen« –, die bereits ohne weitere Kontextualisierung polare Wertladungen transportieren. Durch die konträren Attribute und Intentionszuschreibungen (gut/anständig vs. wollen dschihadistische Dinge tun) wird deren *binäre Kategorisierung* zusätzlich verfestigt. Gleichzeitig wird eine kollektive muslimische Identität behauptet, die einer *geschlossen-polaren Ordnungslogik* folgt: in dieser gehören ›Muslim*innen‹ entweder dem einen oder dem anderen Lager an.

Dass es sich bei dieser Diskurspraxis nicht bloß um eine theoretische Spielerei handelt, lässt sich an den Debattenkonjunkturen erkennen, die im Nachgang dschihadistisch motivierter Attentate die öffentliche Distanzierung ›muslimischer‹ Repräsentant*innen in Deutschland, Europa und den USA regelmäßig einfordern (vgl. Mustafa 2014; van Es 2018; Corbett 2017). Dabei liegt dieser Forderungshaltung ebenfalls die Vorstellung einer polaren ›muslimischen‹ Kollektividentität zugrunde, und sie geht mit dem Anspruch einher, dass sich das moderate Lager vom radikalen Lager in aller Deutlichkeit distanzieren solle. In diesen Fällen greift, was Hark und Villa als »Fundamentalisierung« bezeichnen: »Redeweisen der autoritären Stillstellung, der Bedeutungsschließung und Pauschalisierung« (2017: 11). In diesen werden komplexe Überlagerungen, widersprüchliche Verbindungen, Fragmentarisches und »Vieldeutigkeiten«

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

innerhalb ›muslimischer‹ Identitäten negiert und geglättet. ›Muslim*innen‹ sind dann entweder friedlich und loyal oder gewaltbereit und gefährlich. Muslimisch markierten Personen, die sich diesem binären Raster verweigern, wird im Zweifel mit Skepsis begegnet: Am Beispiel James Whites ließ sich dies auch in alltagskommunikativen Zusammenhängen bereits nachvollziehen (vgl. Kap. 4.1.1.3).

Auch bei Francis Simon läuft die Diskurspraxis der Subgruppierung auf eben diese Schlussfolgerung hinaus: Jene »Anständigen« sollten von der radikalen Subgruppe Abstand nehmen, da sie sich andernfalls – und an dieser Stelle verkehrt sich die Partikularitäts- in eine Homogenitätsbehauptung – mit den »Übeltätern« gemein machten (s.u.). Das Konstrukt von der polaren ›muslimischen‹ Kollektividentität wird hier zur Grundlage und Rechtfertigung dominanzgesellschaftlicher Forderungen. Aus ihm geht ein Diktat der Zuordnung hervor, dass im Fall der Verweigerung mit symbolischen Sanktionsmaßnahmen – wir finden im Datenmaterial wiederholt die Unterstellung eines *islamischen Terrorsympathisantentums* – aufwartet.

Typisch für diese »fundamentalisierenden Praxen« ist Hark und Villa zufolge die Essenzialisierung, also die Behauptung von fixen, klar bestimmbaren Eigenschaften, von denen bestimmte Handlungsweisen dann kausallogisch abgeleitet werden (vgl. ebd.: 12). Essentialisierungen werden zusätzlich verstärkt, indem sie »in einem Modus der Differenzkonstruktion realisiert« werden. Im Falle der Subgruppierungspraxis liegt eine derartige Differenzkonstruktion nun eindeutig vor, auch wenn diese nicht, wie für rassistische Ideologeme typisch, zwischen ›uns‹ und ›denen‹, sondern *zwischen uns und Teilen von denen* unterscheidet.

So benennt Simon im Kontext seiner gesellschaftlichen Beobachtungen nicht ›Muslim*innen‹ *per se* als Problem, sondern lediglich eine »islamistische« Teilgruppe. In der von ihm vorgenommenen Essenzialisierung hat der Begriff ›Muslim*in‹ folglich nicht eine (»sie sind alle so und so«), sondern zwei semantische Entsprechungen (»sie sind entweder so oder so«). Um eine Essenzialisierung, und zwar eine, über die sich rassistische Bedeutungsproduktionen vermitteln, handelt es sich dabei trotzdem, denn erstens werden auch durch sie Binnendifferenzen verkannt und fixe Eigenschaften und Haltungen behauptet und zweitens wird jene Trennung aus einer übergeordneten Position vorgenommen, die es dem Interviewten ermöglicht, ›Muslim*innen‹ als problematisch oder unproblematisch zu markieren – eine Zuschreibung aus der für die So-Markierten die eben beschriebenen Zuordnungs- und Rechtfertigungszwänge entstehen (s.o.).

Trotzdem Simon also, wie wir anfangs sehen konnten, über positiv bewertete Alltagserfahrungen verfügt, sind es nun nicht jene Bekannten, von deren Existenz er sich immerhin persönlich überzeugen konnte, sondern es ist v.a. der radikale Rest, der seine Wahrnehmung als »influencing factor« bestimmt.

Simon gibt im Rahmen seines Alltagssprechens den öffentlichen Deutungsressourcen den Vorrang. Entsprechend lässt sich vermuten, dass er aus seinen persönlichen Erfahrungen kaum transformative Impulse in Richtung jenes gesellschaftlich verfügbaren antimuslimischen Wissens ableitet. Modifikationen werden, im Gegenteil, durch die Subgruppierungspraxis unterbunden: So lässt Simons polarisierte Aneignung zwar wohlwollende Zuschreibungen zu, diese werden jedoch lediglich auf eine Untergruppe verengt, wo sie als *systemische Ausnahmen* gewissermaßen verpuffen. Sie gehen nicht weit genug, um eine differenziertere, offenere und solidarischere Redeweise über ›Mus-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

lim*innen‹ in Gang zu setzen. Zudem lässt sich die Priorisierung öffentlicher Deutungsressourcen damit begründen, dass es sich bei ihnen um hegemoniale, kollektiv verankerte Ideologeme handelt (vgl. Kap. 2.2.2.2). Sie spiegeln sich in Simons Einlassungen als konsensuale Deutungen, was sich daran zeigt, dass er seine persönliche Perspektive in der kollektiven Wahrnehmung der US-Öffentlichkeit aufgehen lässt (»that's an influencing factor I'm sure ahm, me and a lot of people on how people view Islam in general«). Schon die einleitende Anatomie-Metapher »trigger points« verweist dabei auf hochgradig aufgeladene, gleichzeitig unterkomplex dargestellte gesellschaftliche Verhältnisse zwischen ›Muslim*innen‹ und Nichtmuslim*innen. Die US-amerikanische Öffentlichkeit beschreibt Simon als gespalten (»don't like them« – »like them«), ohne dieses konfliktäre Bild weiter zu differenzieren. So entsteht der Eindruck, es handele sich bei der islambezogenen öffentlichen Meinung um eine Banalität: ›Der Islam‹ wird gemocht oder eben nicht – ein Zustand, der für Simons nicht weiter erklärungsbedürftig scheint.

Der Wechsel von der Partikularitäts- zur Homogenitätsbehauptung vollzieht sich im oberen Textausschnitt dabei auch auf lexikalischer Ebene. So lässt die Verwendung vereinheitlichender Personalpronomen (»them«) eine hierarchische Konstellation zwischen aktiv Bewertenden (»me and a lot of people«) und passiv Bewerteten entstehen. In dieser kollektiven Beurteilungssituation erscheint ›der Islam‹ ›fremd‹, homogen und geschlossen, vielfältige Formen islamischer Religiosität werden argumentativ ausgeblendet, die Religion so zu einem einheitlichen Ganzen verkürzt. Implizit wird hier der Behauptung von separaten Subgruppen widersprochen und ›der Islam‹ bzw. ›Muslim*innen‹ zu einem Gesamtkollektiv monolithisiert. Durch die dicht aufeinanderfolgende Verwendung von »Islam« und »them« wird dies zusätzlich untermauert. Es scheint, als würde Simon zwischen dem Glaubenssystem und seinen Anhänger*innen nicht unterscheiden – sie werden als kongruent bzw. austauschbar präsentiert.

Hierin wird nun deutlich, warum wir die Subgruppierungspraxis als *flexible Kategorisierungstechnik* verstehen. So verkehrt Simon in der argumentativen Weiterführung seiner These von der »gekaperten Religion« (»a small fraction hijacks a good religion«) seine Partikularitäts- in eine Homogenitätsbehauptung. ›Muslim*innen‹ gehören nunmehr ein und demselben Kollektiv an, das sich in Krisenzeiten für die Verfehlungen Einzelner zu verantworten habe. Die binären Kategorien *gute Mehrheit* vs. *schlechte Minderheit* wird dabei aufgelöst und durch eine Einheitskategorie ersetzt. Dies wird etwa auch an Simons nachfolgenden Einlassungen deutlich, in denen er behauptet, für das schlechte öffentliche Image ›des Islams‹ seien letztlich die anständigen ›muslimischen‹ Gläubigen (hier erneut unverfänglich als »people« bezeichnet) bzw. die religiösen Autoritäten verantwortlich. Indem diese die »trouble makers« in ihren eigenen Reihen ignorierten oder vor ihnen Angst hätten, würden sie deren Taten stillschweigend mittragen und letztlich auch unterstützen.

> FS: […] People generally know who the troublemakers are. and by turning a blind eye to them or being afraid of them (.) it brings down the whole (.) ahm, all the good of the 90 percent. and you have to be able to (.) call those people out and say (.) that what they're doing and denounce what they're doing if, if you think that it's wrong. and by not denouncing it, they're implicitly complying with it and, and so I think that that's a

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> huge disservice to the Islam- you know, so, basically what's happening is that (that) a small fraction hijacks (2) ahm, a good religion. (Z 105-113)
>
> ***
>
> FS: […] The clerics, if they want to […] have it be a religion that is recognized and respected around the world, they need to take control of the religion back and they need to denounce ahm, this small fraction. because right now, that small fraction is defining it for good or bad […]. (Z 457-461)

Weitere Fälle

Ein Blick in das Interviewmaterial zeigt, dass die Praxis der Subgruppierung auch von anderen Interviewpartner*innen angewandt wird. Dabei sind es ausschließlich Personen aus dem US-Sample, bei denen diese Form der polaren Aneignung zu beobachten ist. Der Interviewte Nathan Bokhari etwa, ein aus Pakistan emigrierter Christ und Hochschullehrer an einem Chicagoer Bibelcollege, subgruppiert ›Muslim*innen‹ ebenfalls. Während Simon in unbedenkliche ›Alltagsmuslim*innen‹ (»Leute«) und ›Islamist*innen‹ unterscheidet, trennt Bokhari zwischen Säkularen und Praktizierenden – die ersten ebenfalls unbedenklich, die zweiten potentiell radikal und gefährlich. Das hier angewandte Religiositätskriterium stellt dabei einen aus sicherheitspolitischen Diskursen bekannten Bewertungsmaßstab für die »Unbedenklichkeit« muslimischer Lebenswelten dar (vgl. Schmid 2017).

Während Bokhari nun zunächst die generalisierende These formuliert, dass ›der Islam‹ »zweifellos« eine globale Agenda der Eroberung und Unterwerfung verfolge, rekonstruiert er wenig später eine Unterhaltung mit einem »good Muslim friend«, in der dieser ihm erklärt, die Mehrheit junger ›Muslim*innen‹ in den USA habe gar »kein Interesse an Religion« – und mithin auch kein Interesse daran, jene religiöse Eroberungsagenda in die Tat umzusetzen. Bokharis offenkundiges Bedenken über die Zukunft der USA seien mithin unbegründet (»why are you worried about Amer[ica]-?«).

> NB: […] There is no doubt what is Islam's global agenda. ok? global agenda is that Islam has to conquer, Islam has to take over the whole world […]. (Z 567-569)
>
> ***
>
> NB: […] That is what one of my, my good Muslim friend told me, who is a Sharia Law scholar in Islam in Chicago. he said »Nathan*, why are you worried about Ame- Am-?« he said »listen, we are worried about our young people ourselves much more than you. because«, he said, »if, if you asked me […] 80 percent of, of Muslim youth in America are basically secular people. they have no interest in religion. what you see here is a small minority in the mosque. and of course the media hype is there. you know, this happened, this happened, this happened, this happened. but there are many Muslims who, who are not religious and don't go to the mosque and other places.« […] (Z 643-653)

Ähnlich wie Simon überträgt auch Bokhari die Diskurspraxis der Subgruppierung hier auf alltagsweltliche Erlebnisse, indem er zwischen positiven Erfahrungen mit ›Mus-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

lim*innen‹ in unmittelbaren Kontaktsituationen und negativ-konnotierten öffentlichen Deutungsressourcen unterscheidet. So bezeichnet er die Quelle seiner Informationen über areligiöse Muslim*innen als »guten Freund« und betont auch an verschiedenen anderen Stellen im Interview, dass er mit ›muslimischen‹ Personen in seinem US-Alltag gute Erfahrungen gemacht habe. Demnach gehen in dem von ihm ehrenamtlich geleiteten *Community Center* in Chicago Menschen verschiedener Glaubens- und Herkunftsbezüge regelmäßig ein und aus. Bokhari betont in der Beschreibung dieses Engagements die überaus harmonische und konstruktive Atmosphäre, die zwischen ihm, seinen Mitarbeitenden und den verschiedenen Klient*innen vorherrscht.

> NB: […] It is a very unique place where you both Muslims and Hindus coming // ok // and back home you know that (.) people-, we don't get along. I mean, there is challenge between India and Pakistan, but at the [Community] Center you will see Muslim and Hindu children // ok //, Muslim and Hindu women in ah, you know, in, in, coming here in many different ways. and ahm (.) so our main focus is basically ah, ah (.) having ah, ah, after school program, tutoring, ahm, women's ministry, where women can come and we help them learn English // hm hm //, a teach them about America, how can they function? you know, what are some of their needs, if we find some needs, then we have to connect them with other social agencies, we do that // hm hm //. you know if they need English help, immigration help, whatever, whatever […]. (Z 76-88)

Gleichzeitig vertritt Bokhari jedoch die These ›vom Islam‹ als Unterwerfungsideologie und leitet daraus – in für rassistische Diskurse typischer Weise – generalisierende Rückschlüsse auf die Intentionen ›muslimischer‹ Gläubiger ab. Von der Überzeugung, unmittelbar bedroht zu sein, kann ihn nur eben jener »*Freund*« abbringen, der ihm versichert, dass zur Umsetzung des islamischen Welteroberungsplans in den USA die willfährigen Anhänger*innen fehlten. Auf den ersten Blick möchte man meinen, es ginge dem Interviewpartner hier um die Entdramatisierung eines – auch medial inszenierten (»media hype«) – öffentlichen Feindbilds Islam. Da Bokhari jedoch trotz der *binären Kategorisierung* in gefährliche Minderheiten und unbedenkliche Mehrheiten der generalisierenden Problemperspektive auf ›den Islam‹ verhaftet bleibt – entsprechend bleibt eine kritische Reflexion seines Generalverdachts aus – scheinen auch hier Partikularitäts- und Homogenitätsbehauptungen flexibel ineinanderzugreifen. Es geht mithin nicht um die Suspendierung jenes Feindbilds und der von ihm transportierten rassistischen Implikationen. Vielmehr geht es um die *simultane Artikulierbarkeit* gegensätzlicher Wissens- und Wertekomplexe: einerseits essentialistisch-verunglimpfender Konzepte in Bezug auf ›den Islam‹ und gläubige ›Muslim*innen‹, andererseits humanistisch-empathische Konzepte in Bezug auf ›muslimische‹ Alltagsakteur*innen, mit denen Bokhari im Rahmen seines Ehrenamts regelmäßigen Kontakt hat. Dabei wird, wie schon bei Simon gesehen, eine Kanalisierung antimuslimischer Ideologeme auf eine spezifische ›muslimische‹ Teilgruppe vorgenommen. Die Subgruppierungspraxis lässt die verschiedenen Wertzuschreibungen, die mit den beiden Untergruppen-Kategorien verbunden sind, so weniger polar und widersprüchlich erscheinen. ›Muslim*innen‹ sind in ihrer Logik entweder radikale Eroberer*innen oder unbedenkliche Areligiöse, sie sind als Feind*innen zu fürchten oder als Freund*innen anzunehmen, je nachdem welcher Teilgruppe man sie gerade zugeordnet.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

Die Selbstwahrnehmung von ›Muslim*innen‹ bleiben bei dieser Fremdbeschreibung gänzlich unberücksichtigt; vom Interviewpartner werden sie mit keinem Wort erwähnt. Die Diskurspraxis ermöglicht es den Interviewten, trotz positiver Alltagserfahrungen an den hegemonialen antimuslimischen Ideologemen festzuhalten. Eine ressourcenintensive Überarbeitung jener lebensweltlich verankerten Deutungsmuster ist somit nicht erforderlich. Folglich lässt Bokhari seine Überzeugung vom Welteroberungsplan ›des Islams‹, trotz gegenteiliger Primärerfahrungen und differenzierender Sekundärinformationen, unangetastet.

Zum Vergleich: offen-antimuslimische Positionierungen

Während für Simon und Bokhari die *problematische muslimische Teilgruppe* nur eine zahlenmäßige Minderheit darstellt, was sich ideologietheoretisch damit begründen lässt, dass diese Behauptung nicht gegen antirassistische Diskurskonventionen verstößt (s.o.), wird das Minderheiten-Argument von der einzigen aktiv-antimuslimischen Interviewpartnerin des Samples genau gegenteilig ausgelegt: Kelly Scheiner erklärt sie zur eklatanten Gefahr. Dabei geht zunächst auch sie von der Binärkategorisierung unbedenkliche Mehrheiten vs. problematische Minderheiten aus. Indem sie jedoch, wie im nachfolgenden Zitat ersichtlich, globale und nationale Kontexte statistisch unzulässig ineinanderschiebt, erscheinen bei ihr jene Minderheiten-»Prozente« gewaltbereiter ›Muslim*innen‹ als monströses nationales Bedrohungsszenario.

> KS: [There are] something like 1.6,7 Billion Muslims in the world, it's estimated by legitimate sources that ah, 15–20 percent, 15–25 percent, is kind of wide range but 15–25 percent are (.) militant Jihadist types. now, if you take 25 percent of that you've got the population of the entire United States. that is a lot of danger there, a lot, that we all need to be aware of […]. (Z 203-209)

Hier zeigt sich erneut die *flexible Anwendbarkeit* der Subgruppierungspraxis, die verschiedene argumentative Zwecke erfüllen kann: Bei Simon und Bokhari dient sie der Plausibilisierung positiver Alltagserfahrungen, während antimuslimische Deutungsressourcen gleichzeitig als valide Wissenselemente erhalten bleiben und alltagskommunikativ eingesetzt werden können. Scheiner hingegen nutzt sie in radikaler Logik, indem sie aus der minoritären Subgruppe ein gewaltiges globales Bedrohungspotential konstruiert. Dabei zeigt der Vergleich mit Scheiners offen-antimuslimischer Argumentationsweise zudem, wie im Alltagsdiskurs der gesellschaftlichen Mitte antimuslimische Ideologeme rhetorisch abgemildert werden.

Insgesamt wird bei allen Interviewpartner*innen deutlich, wie durch die Subgruppierungspraxis Pauschalaussagen über ›Muslim*innen‹ vermieden werden können. Antimuslimische Bedeutungsproduktionen werden so auf eine von zwei so-konstruierte Untergruppen beschränkt. Die typisch rassistischen Grenzmarkierungen zwischen ›uns‹ und ›denen‹ werden dabei so verschoben, dass eine Feindlichkeit nur noch von ›Teilen von denen‹ behauptet wird. Da es sich jedoch um eine flexible Kategorisierungstechnik handelt, lassen sich die vorgenommenen Trennungen problemlos erneut verschieben: So wurde bei Bokhari und Simon deutlich, dass im Zweifel – d.h. in Krisenzeiten und bei Fragen nach Verantwortlichkeiten – *potentiell alle* ›Muslim*innen‹ verdächtig sind. Trotzdem hier weder Simon noch Bokhari oder Scheiner krude antimusli-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

mische Zuschreibungen vornehmen, operiert in der polarisierenden Diskurspraxis der Subgruppierung doch das Element der *machtvollen Unterscheidung*, wie es für rassistische Bedeutungsproduktionen typisch ist. Durch sie werden antimuslimische Symboliken reproduziert, ohne dabei an die sprachliche Oberfläche zu gelangen.

Eine mögliche Erklärung für die ausschließliche Anwendung dieser Technik unter den US-Interviewpartner*innen mag nun in der Konstruktion unterschiedlicher islambezogener Konfliktszenarien liegen, die im Vergleich der beiden Samples zu beobachten sind. Während die deutschen Interviewten diverse *interpersonale Konflikte* zwischen sich und ›Muslim*innen‹ benennen bzw. antizipieren (vgl. Kap. 4.1.3), werden von den US-amerikanischen Interviewten ausschließlich *kollektive Konflikte* imaginiert. Wo Till Feller, Silvia Manck und Ellen Kaufmann von Situationen berichten, in denen sie sich von muslimisch markierten Personen persönlich bedroht gefühlt haben, konstruieren die US-Interviewpartner*innen Kelly Scheiner, Francis Simon und Nathan Bokhari kollektive Bedrohungsszenarien, in denen die US-Gesellschaft als Ganzes durch potentielle Terrorangriffe oder konzertierte Islamisierungsbestrebungen in Gefahr gerät. Eine direkt erfahrene, unmittelbar auf ihre Person gerichtete Bedrohung lässt sich unter Letzteren nicht finden. Was hat dies nun mit dem Einsatz der erörterten Praxis der Subgruppierung zu tun? Innerhalb des spezifischen historischen und soziopolitischen Kontexts der USA ist diese gerade deswegen ein produktives Aneignungsmuster, weil es in der Lage ist, ein multikulturelles nationales Selbstverständnis mit einer weit verbreiteten kollektiven Bedrohungsangst – in den Interviewaussagen der US-Amerikaner*innen konkret verkoppelt mit den als Gemeinschaftstrauma präsentierten Vorfällen von 9/11 – in Einklang zu bringen.

4.2.2 Externalisierung: ›Muslims‹ Within vs. ›Muslims‹ Abroad

Polarisierende Diskurspraxen lassen sich zudem auch in der Logik der *Externalisierung* im Datenmaterial identifizieren. Auch durch sie werden ›muslimische‹ Personen in zwei separate Teilkollektive unterteilt und so *binär kategorisiert*. Während bei der Subgruppierungspraxis die Trennung *innerhalb* des US-amerikanischen Nationalraums erfolgt, verläuft die Demarkationslinie bei der Externalisierung zwischen ›muslimischen‹ Teilkollektiven innerhalb und außerhalb der nationalstaatlichen Grenzen der USA. Da es sich bei dieser Diskurspraxis erneut um ein ausschließlich von den US-Interviewten realisiertes Muster handelt, wollen wir von der Konstruktion der Teilkollektive *›Muslims Within‹* und *›Muslims Abroad‹* sprechen. Mit der Binärkategorisierung einher gehen nun ebenfalls *Partikularitätsbehauptungen* sowie *polare Wertzuschreibungen*: ›Muslims Within‹ gelten hier als politisch loyal und gesellschaftlich angepasst, während ›Muslims Abroad‹ radikal-islamistische Organisationen nach Einschätzung der Interviewpartner*innen in beträchtlichem Umfang unterstützen. Argumentationslogisch werden antimuslimische Ideologeme dabei erneut auf eine Teilgruppe, diesmal außeramerikanische ›Muslim*innen‹, verengt. Von *Externalisierung* sprechen wir bei dieser Praxis, weil sie von den Interviewten gewissermaßen zur Entlastung der gesellschaftlichen Nahwelt eingesetzt wird: Problemthemen, die jene mit der Religion des Islams bzw. dessen Glaubensanhänger*innen assoziieren, werden so auf die soziopolitische Fernwelt des US-fernen Auslands – wobei hier mehrheitlich muslimische Regionen (»Middle East«) sowie Län-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

der mit nennenswerten muslimischen Bevölkerungsanteilen (»France«, »Great Britain«) benannt werden – ausgelagert. Die rassistische Idee von der identitätsinduzierten Gewaltbereitschaft von ›Muslim*innen‹ wird dabei trotz Unterscheidung in *innere* und *äußere Muslim*innen* nicht aufgelöst. Im Gegenteil, die orientalistische Vorstellung eines antiwestlich eingestellten ›Muslimkollektivs‹ jenseits der USA wird mittels Externalisierungspraxis zusätzlich verfestigt. Wir wollen uns nachfolgend an einem aussagekräftigen Fallbeispiel das Funktionieren dieser Diskurspraxis anschauen. Die zentrale Frage ist hier erneut, auf welche Weise antimuslimische Ideologeme alltagskommunikativ angeeignet werden und an welchen Stellen sich modifizierende bzw. stabilisierende Elemente erkennen lassen. Wie werden diese im Modus polarisierter Aneignung widerspruchsfrei integriert und lassen sie sich bei genauerer Betrachtung dennoch als antimuslimische Bedeutungsproduktionen dekonstruieren?

Auffallend häufig wird diese Technik vom US-Interviewpartner Oliver Strauss eingesetzt. Seine Externalisierung orientiert sich am *Narrativ des Terrorsympathisantentums*, auf dessen Grundlage er eine Gruppe *loyaler Muslim*innen im Inland* von einer Gruppe *feindlicher Muslim*innen im Ausland* unterscheidet. Seine persönliche Wahrnehmung bettet Strauss gleich zu Beginn des Interviews, wie bereits gezeigt (s.o.), in die Ereignisse um den 11. September ein: »that for better or for worse really shaped your attitudes and a lot of what you think is, you know, colored by that« (Z 27-33; vgl. Kap. 4.1.2). In dieser frühen Erwähnung der Anschläge zeigt sich, dass in die alltagskommunikativen Einlassungen des Interviewpartners Diskurse um dschihadistischen Terror und religiösen Fanatismus weit hineinragen. So überrascht es wenig, dass für Strauss die Frage nach der ideellen Mittäterschaft US-amerikanischer ›Muslim*innen‹ an 9/11 von herausragender Bedeutung ist.

> OS: A lot of the discussion at the time was, you know, how much support is there, you know, in the Muslim community here and elsewhere for what occurred? you know, even if people weren't directly supporting it. the lesser question is, how many people, while not willing to go ahead and strap on a suicide vest, you know, sympathize with the ideas? now, but then what I found interesting, you know, is that how little there was of that […] in the Muslim American community, for, you know, Osama Bin Laden, al-Qaeda and what went on. and (.) and that was, that was very reassuring, you know […] it didn't have that support, at all, in the Muslim American community. or, you know, very, very, very tiny percent of the population. now, outside of the U.S. the Muslim community (), you know, a lot more people were sympathetic in the Middle East. you know, not majorities, but substantial minorities who were sympathetic to Al Quaida. (Z 106-127)

Das Feindbild gewaltbereiter, antiwestlicher ›Muslim*innen‹ wird vom Interviewpartner erkennbar aufgegriffen, jedoch auf besondere Weise nuanciert: Jenseits nationaler Grenzen wird der ›muslimische Fremde‹ zum Feind, diesseits jener Grenze zum loyalen Mitbürger erklärt. Der vom Globalkonstrukt des ›muslimischen Anderen‹ ausgehenden Deutungsambivalenz entzieht Strauss mittels Externalisierung ihre verunsichernden Eigenschaften. Die Frage nach der ideologischen Unterstützung (»how many people […] sympathize with the ideas?«) lässt sich für ihn so eindeutig beantworten: Der wahre Feind der USA befinde sich im »Mittleren Osten«, wo »substantial minorities« Terrororganisationen wie al-Qaida unterstützten. Dass Strauss dabei keinesfalls der Ansicht

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ist, alle ›Muslim*innen‹, insbesondere jene in den USA, seien qua Religionszugehörigkeit terroraffin, hebt er durch die Betonung seiner Erleichterung über diese Erkenntnis deutlich hervor (»that was very reassuring«). Die artikulierte Überzeugung von einer mehrheitlich loyalen ›muslimischen‹ US-Community ist dabei insofern auch eine Form des *Interessensmanagements*, als Strauss sich hier gerade nicht einer Pauschalverurteilung seiner eigenen Landsleute verdächtig macht. Der an das Globalkonstrukt des bedrohlichen ›Muslim‹ gekoppelte rassistische Generalverdacht wird dabei auf das Teilkollektiv der ›Muslims Abroad‹ verengt und zugleich von der sprachlichen Oberfläche seiner Alltagsaussagen entfernt.

Es zeigt sich jedoch, dass Strauss das antimuslimische Ideologem des bedrohlichen ›Muslims‹ trotz Externalisierungspraxis nur geringfügig modifiziert. Statt dessen rassistischen Symbolgehalt zu reflektieren, stabilisiert er mittels Externalisierungspraxis die orientalistische Dichotomie zwischen ›westlicher‹ vs. ›islamischer‹ Welt, indem auch Strauss den Herkunfts- bzw. Wohnort als symbolisches Demarkationskriterium ausweist. Dabei entscheidet die Frage nach dem Leben innerhalb oder außerhalb der USA für den Interviewpartner gleichzeitig auch über die politisch-ideologische Orientierung einer zum Teilkollektiv zusammengefassten ›muslimischen‹ Glaubensgruppe. Trotz seiner Binärkategorisierung bleibt die rassistische Qualität des von Strauss aufgegriffenen antimuslimischen Ideologems damit erhalten. Erneute Anwendung findet es wenig später, als Strauss unter Verwendung besonders emotionalisierter Attribute seinen persönlichen Ärger über ›US-Muslim*innen‹ in der Zeit unmittelbar nach 9/11 zum Ausdruck bringt.

> OS: […] One thing that was particularly nauseating, I think, about the whole thing was (.) the thought, the, the, the argument in the aftermath of the attacks were not committed by Al Quaida. you know, that it was a government conspiracy. or it was the Jews or something, you know, […] it weren't people in the U.S. were saying this, but, you know, there would be Mus-, you know, Muslims, you know, in the Middle East trying to say that it's a government conspiracy, you know, trying to blame it on (). that would be infuriating […]. (Z 128-138)

Der Interviewpartner bezeichnet die Präsentation alternativer Urheberszenarien in Bezug auf 9/11 als einen provokativen Akt seitens ›muslimischer‹ Personen, die er erneut in einem nationalen Außen verortet. Quelle dieser besonders »nauseating/widerlichen« und »infuriating/empörenden« Behauptungen seien ›Muslim*innen‹ im fernen »Middle East«. Wie schon bei der Subgruppierungspraxis werden auch hier ›Muslim*innen‹ binärklassifiziert, d.h. in potentielle Feind*innen und Freund*innen eingeteilt und so dem machtvollen Akt des Unterscheidens ausgesetzt, der sie als Gruppe festschreibt und als Gegner *sicht- und adressierbar* macht. Erneut zeigt sich, wie sich in den subjektiven Äußerungen der Interviewten die symbolische Seite des Rassismus, hier konkret die Vorstellung eines feindlichen ›muslimischen‹ Kollektivs jenseits US-amerikanischer Grenzen, praktisch-kommunikativ entfaltet. Dabei werden diskursiv verfügbare antimuslimische Deutungsressourcen im Rahmen alltagskommunikativer Äußerungen aktiviert und – trotz oder gerade durch die symbolische Trennung in innere/gute und äußere/schlechte ›Muslim*innen‹ – stabilisiert, ohne dass sich dabei auf explizit sprachlicher Ebene ein geschlossen rassistisches Weltbild zu erkennen gibt. Das Funktionieren

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

eines banalen Rassismus (vgl. Terkessidis 2004) jenseits rechtsradikaler Ideologien wird anhand der vorliegenden Beispiele empirisch fassbar.

Bemerkenswert ist nun, wie inkonsistent auch hier die sprachpraktische Anwendung der konstruierten Binärkategorisierung ist. Ähnlich wie bei Francis Simon konvergieren die Subkategorien des *loyalen Muslims Within* und des *feindlichen Muslims Abroad* im weiteren Gesprächsverlauf sukzessive. Dabei verlieren sie schleichend (d.h. unkommentiert) ihre Trennschärfe und werden so zugunsten des Globalkonstrukts des bedrohlichen ›Muslims‹ stillschweigend aufgekündigt. Wir beobachten folglich einen Wechsel von der *Partikularitäts-* zur *Homogenitätsbehauptung*. Im Material zeigt sich dies an jener Stelle, an der Strauss allen ›Muslim*innen‹, ungeachtet ihres Lebensortes, einen grenzübergreifenden, identitätsinduzierten Solidarisierungsreflex unterstellt.

> OS: […] It gets weird, right, because you have some Muslim Americans (2) a lot of them, you know, they identify with their Muslim faith. and so it doesn't matter where you are, there is this identity. now, at the same time I think that identity breaks down in that (), you know, vast, vast majority of Muslim Americans do not sympathize at all with those particular beliefs of their Muslim community in the Middle East. but then you still have, but then, I, I feel also to some extent, you know, just like Americans have this »us versus them« to some extent, you know, Muslims started feeling that as well, you know: »we're getting attacked, we're getting criticized,« […] and so that creates a defensiveness as well where even though they don't supp- obviously don't support al-Qaeda's doing (2) you know, they don't agree with all these attacks and so they id-, they identify perhaps more than they otherwise would in some ways with the more, you know, ideas you might have more so in Europe and especially in the Middle East in those Muslim communities […]. (Z 139-156)

Die eingehende Analyse des Interviewauszugs zeigt, dass Strauss zunächst zwischen den zuvor konstruierten Untergruppen auf der einen und seiner Annahme, es käme in Krisenzeiten zu einer weltweiten muslimischen Solidarisierung auf der anderen Seite, hin- und hergerissen ist: Einander widersprechende Versuche der Präzisierung und Relativierung indizieren hier eine gewisse Deutungsunsicherheit (»some; »a lot of them«; »vast, vast majority«; »you still have«; »to some extent«; »obviously«; »perhaps more«; »in some ways«). Sowohl die Hypostasierung der ›muslimischen‹ Identität als einheitliches Gruppenmerkmal (»it doesn't matter where you are, there is this identity«) als auch die Darstellung antagonistischer Deutungsrahmen als anthropologisch und kontextunabhängig (»just like Americans have this ›us versus them‹«) bestätigen hier einmal mehr, dass für Strauss ein generalisierender Grundverdacht gegenüber ›Muslim*innen‹ trotz vorgenommener Differenzierung bestehen bleibt. Anstatt sich auf eine sachliche Analyse der politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Ursachenfaktoren von 9/11 einzulassen und dabei auch US-amerikanische Verstrickungen mit zu berücksichtigen – etwa die mitunter imperialistische Außenpolitik in Regionen des Mittleren Ostens im 20. Jahrhundert (vgl. Kumar 2010: 270ff.) – zieht sich der Interviewpartner auf kulturalistische Erklärungsansätze zurück. ›Muslim*innen‹ wird so nicht nur eine kollektive »defensiveness/Abwehrhaltung« unterstellt, die mit ihrer Religionszugehörigkeit begründet wird. Positionierungen jenseits simpler Loyalitätsdemonstrationen werden zudem auch als *identitätspolitisch* abgetan und so deligitimiert.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Auf sprachlich manifeste Weise zeigt sich dies auch in der Darstellung der von Strauss erlebten und rekonstruierten Streitkultur zwischen ›Muslim*innen‹ und Nichtmuslim*innen nach 9/11, die er mit Bezeichnungen wie »battles«, »contest« und »disputes« als emotionalisiert und konfliktär charakterisiert (Z 166, 177, 167). Die eingangs konstruierten Untergruppen *Muslims Within* und *Muslims Abroad* werden dabei einmal mehr zugunsten eines rassistischen Generalverdachts verworfen, was insbesondere in Strauss' mangelnder Akzeptanz ›muslimischer‹ Redebeiträge zum Ausdruck kommt.

> OS: […] It's harder to accept it when right after 9/11 it's someone who is Muslim American saying: »well, you know why they committed these terrors.« you know, »the root causes«, you know. »they lashed out because Saudi Arabia is upset over the U.S. dominance, you know, in bases in Saudi Arabia, you know, near their holy cities« (). that may be true (.) the last person who should be making that argument though, is a Muslim American […]. (Z 183-190)

***

> OS: […] For me it's like, you know, I want this person to say »It's just wrong«. no ands, ifs or buts. […] I don't wanna hear from you your explanation why they did it, and that you think there's something to what they said- you know, not, not that you agree with their solution of this, you don't, but then you agree with their problems. you may be right, it's just the worse thing in the world for you to say frankly […]. (197-204)

Weitere Fälle

Die von Strauss angewandte Externalisierungspraxis findet sich nun auch bei anderen Interviewpartner*innen im Chicagoer Sample. Kelly Scheiner etwa, die sich mit ihrer Organisation ACT! der Verteidigung US-amerikanischer Werte gegen »den Islam« verschrieben hat, begründet ihre Haltung mit »Problemen«, die Länder außerhalb der USA mit ihren muslimischen Bevölkerungen hätten. Europa dient ihr als abschreckendes Beispiel dafür, wie die zunehmende Präsenz von ›Muslim*innen‹ nicht nur den Verlust der eigenen Kultur, sondern gar des eigenen Lebens zur Folge haben könnte. Während Scheiner den europäischen Ländern eine nahezu hoffnungslose Lage attestiert – der ›muslimische Feind‹ habe hier schon fast »take over/die Macht übernommen« – wolle sie mit ihrer Organisation dazu beitragen, solche Entwicklungen in den USA zu verhindern.

> KS: Well, I look at, I look at what's happened in other countries ahm, England, Netherlands, France even. and you've got some problem in Germany. and, ahm, and how their numbers have grown so dramatically in the last 20 years, 30 years in those countries. they've grown to the point where now they're bold and they're demanding. and they're, they're, they're out there. and they're ah (2) they're causing a lot of problems in your country. in Europe, and that's why we want to defend our country against that. we see what's coming. it's the same thing, is what, is what you've got in Europe and we need to defend our country against that. (Z 622-631)

***

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

> KS: […] I mean, we are a Christian country. and ahm, Muslims are welcome here just as, as any other sect or group or ethnicity or religion. ahm, but they're not welcome to take over and that is typically what they do. when they, when they reach a certain level of the population, they'll take over. they're very bold and that's when they get the Muslim Brotherhood behind them and they'll take over. and when it's bad enough you'll be given a choice. you either become Muslim, you become our slave or you die. and I don't wanna see, I don't wanna see Europe get that way, much, much less our own country […]. (Z 633-641)

Scheiner bedient sich hier eines *nationalen Bedrohungsnarrativs*, das in rechtsextremen Kreisen unter dem Schlagwort des »Volksaustauschs« firmiert (vgl. Amadeu Antonio Stiftung 2017: 13). In dieser Erzählung wird Migration als *Waffe* verstanden, die gegenüber der autochthonen Bevölkerung mit dem Ziel eingesetzt wird, diese zu ersetzen bzw. zu vernichten. Dass es sich bei Scheiner um einen Sonderfall handelt, insofern sie mit ihrem politischen Engagement eine offen rechtspopulistische bis rechtsextreme Agenda verfolgt, haben wir an anderer Stelle bereits geschildert. Scheiners Sprache und Argumentation sind weniger moderat, die von ihr eingesetzten diskursiven Rassismen weniger implizit als bei anderen Interviewpartner*innen. Deutlich wird dies im Vergleich mit Nathan Bokhari, der sich desselben Bedrohungsnarrativs bedient (»the challenge comes when they become majority. then the temperament changes«), dieses allerdings durch die anschließende Kritik an blinder Islamophobie rhetorisch abmildert. Die von ihm explizit versprachlichte Moderation des Bedrohungsnarrativs (»we also should not give in to fear of islamophobia«) wird im Anschluss jedoch wieder kassiert, indem durch die demonstrative Betonung kultureller Differenzen und die Aktualisierung des *Inkompatibilitätnarrativs* neo-rassistische Deutungslogiken reproduziert werden (»Western culture and Islam, I don't know, if they are compatible or if they ever will be compatible. it's different«).

> NB: […] Whenever they are in minority, like here, like in Europe, like in your country, Germany, they are in minority, but in some places they may not be. whene-, whenever they are in minority peaceful coexistence is preached, is celebrated, is affirmed. the challenge comes when they become majority. then the temperament changes. you know? then it's, it's different in many different aspects. so here also, at the moment, they are in minority. having said that though, I (.) feel (.) that we also should not give in to fear of islamophobia. ok? and I think that's where I, I (.) find it sad that most of the people are just engulfed in this islamophobia. and the media fans it, and the extremis-, extremists fan-, fan it from both sides. is Muslims do and Christians do, too. that does not create understanding. both sides. there are Christian extremists, too, who say »well they are coming and taking over.« how can they come and take over? take over what? Western culture and Islam, I don't know, if they are compatible or if they ever will be compatible. it's different. Western democracy and Islamic rule, can they be compatible? I don't know. they are different […]. (Z 758-776)

Gemeinsam ist den Interviewpartner*innen Strauss, Scheiner und Bokhari, dass sie mit der Religion des Islams eine Bedrohung assoziieren, deren unmittelbare Virulenz sie jedoch außerhalb der USA verorten. Alle drei bedienen sich des rassistischen Glo-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

balkonstrukts des ›bedrohlichen, antiwestlichen Muslims‹, modifizieren dieses jedoch auf unterschiedliche Weise und in verschiedenen Abstufungen. Während Oliver Strauss ›Muslim*innen‹ in zwei Subgruppen unterteilt, wobei er die ›inneren Muslim*innen‹ (*Muslims Within*) als loyal, die ›äußerem Muslim*innen‹ (*Muslims Abroad*) als tendenziell terroraffin und entsprechend verdächtig markiert, stellt Scheiner ein Quantitätsargument ins Zentrum ihrer Argumentation: ›Muslim*innen‹ werden bei ihr dann zur akuten kulturellen und physischen Bedrohung für die US-Gesellschaft, wenn sie in die zahlenmäßige Mehrheit geraten. Außerhalb der USA, etwa in den Ländern Europas, könne man die Folgen einer nahenden ›muslimischen Machtübernahme‹ bereits beobachten. Desselben Arguments bedient sich auch Nathan Bokhari, der zwar dessen rassistische Logik argumentativ abmildert, letztlich die neo-rassistische Behauptung von der Unvereinbarkeit der Kulturen (*Inkompatibilitätsnarrativ*) nichtsdestotrotz reproduziert.

Insgesamt lässt sich zur Externalisierungspraxis festhalten, dass sie den Interviewpartner*innen ermöglicht, diskursiv verfügbare antimuslimische Ideologeme aufzurufen, ohne daraus eine direkte Gefahr für die eigene Lebenswelt und unmittelbare gesellschaftliche Umwelt abzuleiten. Das Vertrauen in das Fortbestehen lebensweltlicher Ordnungen und Gewissheiten wird dabei mit hegemonialen antimuslimischen Wissenselementen harmonisiert. Dabei spielt erneut die Binärkategorisierung als sprachlicher Akt machtvoller Unterscheidung eine zentrale Rolle: ›Muslim*innen im Innern‹ werden als loyal und unbedenklich konstruiert, während ›Muslim*innen im Außen‹ den Interviewten nicht nur als potentielle Feind*innen gelten, sondern auch als Realisator*innen einer Islamisierungsagenda, vor der sich die USA bisher noch schützen konnten. Die Trennung zwischen ›inneren‹ und ›äußeren Muslim*innen‹ erlaubt es den Interviewten darüber hinaus, antimuslimische Deutungsressourcen anzuzapfen, ohne diese gleich offen-rassistisch auf alle ›Muslim*innen‹ zu projizieren. Ein Rassismusverdacht steht so nicht unmittelbar im Raum, was die Externalisierungspraxis mit der Subgruppierung gemein hat.

Eine thematische Flexibilität bzw. Diskontinuität ist zudem auch bei der Externalisierungspraxis festzustellen: Die symbolischen Grenzen zwischen den Subgruppen verschwimmen nämlich, sobald Fragen nach Loyalitäten in Zeiten der Krise (Strauss) oder der generellen Vereinbarkeit zwischen ›Westen‹ und ›Islam‹ (Bokhari) angesprochen sind (Wechsel von Partikularitäts- zur Homogenitätsbehauptung). Hier scheint es sich um Schlüsselfragen nach Zugehörigkeit und Identität zu handeln, bei denen das Globalkonstrukt des ›antiwestlichen Muslims‹ seine Dominanz über subjektive Bedeutungsproduktionen zurückzugewinnen scheint. Die durch die Externalisierung bewerkstelligte Unterscheidung in ›gute‹ und ›feindliche Muslim*innen‹ birgt damit letztlich nur ein sehr beschränktes Transformationspotential auf rassistische Wissensbestände: Weder werden antimuslimische Zuschreibungen reflektiert und aufgelöst – vielmehr werden sie auf eine der beiden konstruierten Teilgruppen umgelenkt und mithin neu arrangiert – noch wird die vorgenommene Modifikation themenübergreifend durchgehalten. Bei Letzterem stellen gerade Fragen, die das positive Selbstbild der ›Eigengruppe‹ herausfordern (wie bei Strauss in Bezug auf die Verstrickungen der USA in die Vorgeschichte zu 9/11), ein Feld dar, auf dem die Konstruktion von ›Muslim*innen‹ *als Andere* wieder auf bewährte antimuslimische Deutungsressourcen zurückgreift.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

4.2.3 Kontrastierung: Islam vs. ›Muslim*innen‹

Eine weitere Diskurspraxis, mit der sich polarisierende Aneignungen kommunikativ realisieren, ist die *semantische Kontrastierung* von ›Islam‹ und ›Muslim*innen‹. Das Charakteristische dieser Praxis ist die künstliche Spaltung und Entgegensetzung von Glaubenssystem und Anhänger*innenschaft, welche es den Interviewten ermöglicht, antimuslimische Ideologeme in Bezug auf die Religion des Islams zu aktualisieren (*religionsbezogene Bedeutungsproduktionen*) – etwa die Deutung ›des Islams‹ als bedrohliche, antiliberale und expansionistische Weltanschauung – während in Bezug auf ›Muslim*innen‹ liberale, differenzierte und wohlwollende Attribuierungen vorgenommen werden (*personenbezogene Bedeutungsproduktionen*). Antimuslimische Ideologeme in Bezug auf ›den Islam‹ werden im Rahmen dieser Diskurspraxis adaptiert und durch die alltagskommunikative Aneignung der Interviewpartner*innen stabilisiert. Gleichzeitig schaffen die Interviewpartner*innen in ihren personenbezogenen Bedeutungsproduktionen *symbolische Ausnahmeräume*, in denen sie sich – allerdings lediglich implizit, herrschaftskritische Reflexionen bleiben aus – von rassistischen Deutungsressourcen distanzieren. Das Dekonstruktions- und Transformationspotential dieses Aneignungsmusters muss trotz dieser Ausnahmen erneut als limitiert bewertet werden. So werden ›Muslim*innen‹ zwar nicht als bedrohlich, kulturexpansionistisch oder antiwestlich beschrieben und es gibt auch dezidiert positive und differenzierte Charakterisierungen, dennoch bleibt insgesamt ein essentialisierender Blick auf sie bestehen.

Dabei gehört, wie bereits bei den vorhergehenden Diskurspraxen, zu den rhetorischen Eigenschaften der semantischen Kontrastierung, die Widersprüche, die sich aus den verschiedenen, z.T. unmittelbar aufeinanderfolgenden Bedeutungsproduktionen ergeben, argumentativ zu integrieren und zu glätten. Die ideologischen Spannungen in den alltagsrassistischen Bedeutungsproduktionen der Interviewten werden dabei – anders als es bei den dilemmatischen Formen, wie wir später noch sehen werden, der Fall ist (vgl. Kap. 4.3) – gerade durch die künstliche Unterscheidung von ›Muslim*innen‹ und ›Islam‹ aufgelöst, indem zwei vermeintlich unterschiedliche und voneinander unabhängige Phänomene kommunikativ konstruiert werden (= *binäre Kategorisierung* und *Partikularitätsbehauptung*). Während in den personenbezogenen Bedeutungsproduktionen dabei v.a. positiv bewertete, persönliche Kontakterfahrungen verarbeitet werden, kommen die religionsbezogenen Bedeutungsproduktionen ohne konkrete, offengelegte Erfahrungs- bzw. Informationsressourcen aus. Woher die Interviewten ihre religionsbezogenen antimuslimischen Deutungen beziehen, bleibt mithin unklar und wird von ihnen auch nicht weiter thematisiert oder gar problematisiert. Aus lebenswelttheoretischer Perspektive zeigt sich dabei, dass antimuslimische Zuschreibungen an ›den Islam‹ bei den betreffenden Interviewpartner*innen bereits derart normalisiert sind, dass eine interessensmanagende Beweisführung darüber, woher jene Negativzuschreibungen stammen bzw. wie diese zu rechtfertigen sind, obsolet erscheinen.

Die Diskurspraxis der Kontrastierung zeigt sich am deutlichsten in den Aussagen Tom Kowalczyks (31), der als Verwaltungsangestellter an einer großen Chicagoer Universität tätig ist. Anhand seiner Einlassungen wird empirisch nachvollziehbar, wie sich antimuslimische Rassismen in subjektiven Äußerungen jenseits geschlossen-rassistischer Weltbilder kommunikativ entfalten. Nachfolgend gilt es zunächst, die antimus-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

limischen Bedeutungsproduktionen Kowalczyks in Bezug auf ›den Islam‹ herauszupräparieren: Wie wird die Religion vom Interviewpartner beschrieben und bewertet und welche öffentlich verfügbaren antimuslimischen Ideologeme werden dabei aufgerufen und lebensweltlich aktualisiert? Im Anschluss werden seine religionsbezogenen den personenbezogenen Zuschreibungen gegenübergestellt und miteinander verglichen – die zentrale Frage ist dabei erneut, wie mittels der angewandten Diskurspraxis antimuslimischen Deutungsressourcen in Teilen widersprochen wird, wie sie letztlich dennoch reproduziert und stabilisiert werden.

Kowalczyks *religionsbezogene Bedeutungsproduktionen* sind nun von vergleichsweise unverhohlenem Charakter: So macht er von Anfang an kein großes Geheimnis um seine Antipathien gegenüber Religionen im Allgemeinen und ›dem Islam‹ im Besonderen.[17] Von ausgeprägten Dysphemismen zeugt etwa die explizite Artikulation seiner Antihaltung, die er vulgär und parolenhaft zusammenfasst: »a church or a mosque it's the same […] crap« (Z 1278-1279) oder »I oppose religious anything, period« (Z 1288). Trotzdem der Interviewpartner wiederholt betont, dass er ›den Islam‹ nicht im Besonderen, sondern vielmehr Religionen im Allgemeinen ablehne – da sie alle, mit Ausnahme des Buddhismus, den er nicht als Religion auffasse, ihre »violent aspects« hätten (vgl. Z 1274-1279) – wird insbesondere in den direkten Vergleichen zwischen ›Islam‹ und ›Christentum‹ deutlich, dass Ersterer für ihn eine erhebliche, weil akute, gesellschaftliche Bedrohung darstellt. Dabei bringt Kowalczyk ein antimuslimisches Ideologem in Stellung, das ganz ähnlich bereits beim Kölner Till Feller beobachtet werden konnte (vgl. Kap. 4.1.1.1): Es handelt sich um das populäre Ideologem von der *Rückständigkeit* bzw. *der retardierten Evolution des Islams* (vgl. Naumann 2010: 32f.). Anders als das ›Christentum‹, welches eine Phase der Modernisierung und Säkularisierung durchlaufen habe, sei ›der Islam‹ laut Kowalczyk rückständig und vormodern, was sich daran erkennen ließe, dass er seinen Anhänger*innen keinen Raum für kritische bzw. reformistische Positionen zugestehe und sie, im Gegenteil, durch eine geschlossene Ideologie unterdrücke. Kowalczyk entfaltet jene orientalistische Deutung im Rahmen eines – argumentativ nahegelegten – Vergleichs zwischen der Religion des Islams und George Orwells bekannter Roman-Dystopie *1984*, in der die Menschheit durch gezielte staatliche Indoktrination und Kontrolle sämtlicher Freiheitsrechte und humanistischer Werte beraubt wird. Diesen Vergleich bereitet Kowalczyk in der nachfolgenden Interviewpassage langsam vor, um ihn dann im zweiten Teil seiner Einlassungen argumentativ zu entfalten.

> TK: […] Christianity it's, it's, it's beautiful to watch it crumble. it's ah @it's terrific@, it's wonderful to, to @(.)@ see it in decline. ahm, but Islam it's just ahm (2) Islam is,

17 Der Interviewpartner berichtet zu Beginn des Interviews von seiner regelmäßigen Teilnahme an Diskussionen auf einer Facebookseite über »Anti-Theismus und religiöse Gewalt«, die sich nach seiner Aussage v.a. auf die Entlarvung des Christentums und die Ablehnung der christlich-»theologischen Ideologie« konzentriere (Z 33-44, 66–79). Im fortgeschrittenen Verlauf des Gesprächs berichtet er zudem davon, dass er selbst einmal der christlichen Kirche angehörte, diese aber nach einer Art metaphysischer Eingabe verlassen habe (Z 805-825) und nun an einem philosophischen Manifest schreibe, das eine Alternative zu religiösen Weltanschauungen darstellen solle (Z 807-897).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

is behind and, and it looks (.) it stands to be determined what it's impact will be over the course of time depending immigration patterns. ahm (.) but it, it Christianity is becoming less and less of a threat (.) mainly because it's so open. it's become so tolerant, but Islam is still resisting that and ahm (.), it's still very close, it's still very protectionist and that's why it's scary, is because it's really much harder to crack it until it starts to weaken, you know, it's, it's ah, it's protectionist (.) values or ideas. […] one thought that's scary is […] how well will an atheistic culture withstand an Islamic influence? one that is much more (.) ahm (.) closed, more narrow-minded, more ahm, less, less tolerant? ahm (.) and-

I: └Are you afraid that it couldn't withstand it? that it couldn't protect itself against it?

TK: It's, it's a concern, but ah and, you know, but then I think about it and I'm not sure if it's a valid concern. ahm (.) and, and that's, and that's something to look out for, I mean you bring up a good thing, because (.) as soon as you get a caught up in this fear you become protectionist yourself and when you do that, that's when you become just like your enemy kind-of-thing. ahm, so no, I thin- (2) oh ahm, I, I don't know how familiar you are with ah (.) George Orwell's 1984?

I: I've read it, it was years ago, but I've read it.

TK: But, but the ideology that he's discussing is one that is so perfected, so closed, so controlled that it's beyo:nd (.) it's, it's beyond transformation. it's, it's beyond corruption because it's so strict, it's so insanely strict. it is perfected strictness. (2) ah, because, mainly because it per-, persecutes every opposing idea. it just, it gives absolutely, it's ah, ruthless in, in it's- but then, but then again, you know, Christianity has gone through that, too. ah, Christianity has been at that stage and then (.) and so:: it's, ultimately, I mean, it's, if you really do (.) if you are confident in the idea that religion itself is a, is a weakness, is a, is a manifestation of a weakness in the human mind, it's (.) it's bound to (.) to fall just, just, just as Christianity, just the same way. ahm, people will question Islam just as they did Christianity and, and things will change. so, there (.) at least in my mind, there is, there is a type of a fear and I don't think most have this fear because they ahm, probably don't think about Islam. ahm, but (.) but if I have this fear, it's really short lived and when you look at ahm, history of religion it's, it (.) it will f-, you know, it will go, Islam will go the same way Christianity did. it's, it's just a matter of time really more than anything […]. (Z 529-578)

Der Interviewpartner entwirft hier ein dystopisches Zukunftsszenario, in dem er auf die Gefährlichkeit geschlossener, antiliberaler Ideologien hinweist – Ideologien, wie sie das ›Christentum‹ (vor seinem gesellschaftlichen Bedeutungsverlust) und ›der Islam‹ (noch heute) darstellten. Religionen bezeichnet Kowalczyk dabei pauschal und abwertend als »a manifestation of a weakness in the human mind«, wobei sie alle dasselbe Schicksal teilten, nämlich irgendwann zu stürzen: »to fall«. Polemisch und religionsfeindlich ist diese Argumentation nun nicht nur aufgrund des assoziativen Vergleichs von Religionen mit der faschistoiden Staatsdoktrin aus *1984*, sondern auch durch die lexikalische Gestaltung seiner alltagskommunikativen Einlassung.

›Den Islam‹ vergleicht Kowalczyk hier mit einer menschenverachtenden Ideologie, die jede oppositionelle Idee »persecute/verfolgt« und dabei derart starr sei, dass

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sie weder »transformiert« noch »korrumpiert« werden könne (»beyond transformation […] beyond corruption«). Unter Anrufung aufklärerisch-säkularer Ideale sieht er nur die menschliche Vernunft dazu in der Lage, sich vom Joch der Religionen zu befreien (»question«). Während ›das Christentum‹ diesen Weg nun bereits gegangen sei, stünde jene unausweichliche Entwicklung ›dem Islam‹ noch bevor. Das Ideologem von der zivilisatorischen Rückständigkeit wird in den Alltagsthesen Kowalczyks deutlich. Zudem zeigt sich in dessen Aussagen die religionsfreie Gesellschaft als *utopische Zukunftsvision*, womit er über die laizistische Idee der Trennung zwischen Staat und Religion weit hinaus geht, indem er die Eliminierung der Religionen unverhohlen propagiert.

Ein weiteres antimuslimisches Ideologem, jenes von der *nationalen Fremdheit des Islams*, aktualisiert Kowalczyk durch die Einflechtung eines Migrationsdiskurses, wie dies ansonsten nur die antimuslimische Aktivistin Kelly Scheiner sowie einige deutsche Interviewte tun.[18] So sei der gesellschaftliche Einfluss ›des Islams‹ für ihn abhängig von Zuwanderungsmustern (»depending immigration patterns«). Trotz dem dabei unklar bleibt, in welche und aus welcher Gesellschaft bzw. welchen Gesellschaften hier migriert wird, zeigt Kowalczyk mit dieser These, dass er ›den Islam‹ in einem nationalen Außen verortet. Der Gedanke an den derzeitigen gesellschaftlichen Einfluss ›des Islams‹ versetzt Kowalczyk zudem offenkundig in Unruhe. Während er mit Freuden dabei zusehe, wie ›das Christentum‹ »crumble/zerfalle«, mache ihm der Widerstand ›des Islams‹ gegen seinen eigenen Niedergang hingegen »Angst« (»it's scary«). Er fragt sich, »how well will an atheistic culture [wie die USA] withstand an Islamic influence?«

Wie lassen sich Kowalczyks religionsbezogene Bedeutungsproduktionen an dieser Stelle vorerst zusammenfassen? Das Islambild, das der Interviewpartner alltagskommunikativ entwirft, ist von unverhohlen religionsfeindlicher Qualität. Es ist von diversen Attributen durchwirkt, die einem radikal rassistischen Symbolapparat entlehnt sind und als *zentrale antimuslimische Ideologeme* verstanden werden können: So sei ›der Islam‹ *unheimlich, geschlossen, intolerant, protektionistisch, borniert*. Kowalczyk lässt an seinem Wunsch, ›den Islam‹ in seiner gesellschaftlichen Bedeutung zurückzudrängen, keinen Zweifel. Sein zynisches Auflachen (»@it's terrific@«) und seine agitierte Intonation unterstreichen seine Argumentation und zeigen an, dass der Interviewpartner erheblich emotional involviert ist. Seine offen-feindliche Haltung gegenüber der Religion zeigt sich zudem auch an anderen Stellen im Interview, etwa wenn Kowalczyk ›den Islam‹ mit einem »Virus« vergleicht und sich damit der diskursiven Rassifizierungstechnik der *Maladisierung* bedient (vgl. Bühl 2017: 153ff.) Insgesamt entwirft er die Religion als Counterpart zu einer »atheistischen Kultur« (s.o.), die er als gesellschaftlichen Idealzustand normativiert. Geht man davon aus, dass er damit die US-amerikanische Gesellschaft meint, handelt es sich um eine überaus bemerkenswerte Charakterisierung. Schließlich widersprechen nicht nur deren demokratische Verfassung, sondern auch die multiethnische und multireligiöse Bevölkerung der Vorstellung radikaler A-Religiosität grundlegend.

Betrachten wir nun im Vergleich dazu Kowalczyks *personenbezogene Bildproduktionen*, so heben sich diese von seinen islambezogenen Bildproduktionen deutlich ab. Recht früh im Interview betont er etwa, dass er mit ›muslimischen‹ Personen kein Problem

18 Z.B. Till Feller, Grit Paul, Silvia Manck, Mike Köller.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

habe – »people are people« (s.u.). In seiner Antwort auf die Frage, wie er mit ›muslimischen‹ Studierenden am Arbeitsplatz umgehe, tritt die hier interessierende Diskurspraxis der Kontrastierung erkennbar zutage. Während Kowalczyk ›dem Islam‹ eine Reihe verächtlich machender Attribuierungen zuweist (dabei steigert sich seine Epidemie-Metaphorik von der »Idee«, über die »Krankheit« bis hin zum »Virus«) und damit antimuslimische Ideologeme unumwunden reproduziert, lässt er ›muslimischen‹ Personen, denen er in den eigenen lokalen Lebensweltkontexten auch direkt begegnet ist, eine liberale und menschenfreundliche Lesart zukommen.

> TK: Well, I mean I, I'm a university employee; ahm, obviously I'm gonna be respectful and, you know, ahm (3) just as helpful to anybody. **it's not**, I, I don't really have a problem with people. people are people. it's, it's more the ideas about ahm, it's more like a disease I, I would think than an idea (2) yeah, @basically an idea functions very much@ like, like a virus. it uses it's host to spread ahm, it, it effects their @life and it can@ shorten it or; or extend it. actually, in some ways extend it, so it depends. I mean, it obviously effects behavior, effects the (.) the life of the host, so. so, people are people […]. (Z 171-179)

Im Laufe des Interviews folgen weitere explizite Diffamierungen der Religion, wobei sich diese erneut mit wohlwollenden Darstellungen von ›Muslim*innen‹ abwechseln. Dabei handelt es sich, wie schon im Falle der ›muslimischen‹ Studierenden, erneut um interpersonale Begegnungen, dieses Mal mit irakischen Zivilist*innen, die Kowalczyk im Rahmen seines Kriegseinsatzes persönlich kennenlernte. In deren retrospektiver Charakterisierung reflektiert er – auffallend empathisch, denn seine eigene Rolle als US-Soldat beschreibt er hier aus der Perspektive der Zivilbevölkerung unumwunden als »occupier/Besatzer« – deren lokale Lebensbedingungen, stellt gemeinsame Lebensziele heraus und vermeidet dabei die Hypostasierung von religiösen Identitäten. Es lassen sich hierin Bedeutungszuschreibungen im Sinne einer *systemischen Ausnahme* erkennen, und zwar insofern, als Kowalczyk im Rahmen seiner personenbezogenen Bedeutungsproduktionen gegen nationale, kulturelle oder religiöse Gruppenkategorisierungen anspricht:

> TK: […] I mean they were just, just @regular people@ living in a, you know, @in a much poorer country@, […] you have to consider their relationship to us, they're dealing with a foreign (.) occupier (.) in (.) uniform, they're probably gonna be behaving differently than they would, ah, with () or just, you know, just another civilian. […] I mean they don't know who they're dealing with. they, you know, they might say something that you might find a threat and then they might be afraid of some kind of, ahm, punishment or some kind of retribution for it, ah. so […] I don't know if that has anything really to do with them being Muslim or just simply, you know, a (.) more of a developing country (.) being occupied by foreigners, really I think that's kind of the bigger factor there […]. (Z 322-348)

***

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> TK: […] Yah, it's a different religion but it's like, you know, but people are still livin‹ their lives, they still want the same things out of life, you know. (Z 375-377)

Dass die hier beschriebene Kontrastierungslogik jedoch Inkonsistenzen aufweist und ›Muslim*innen‹ von Kowalczyk auch jenseits der symbolischen Ausnahmen beschrieben und bewertet werden, zeigt sich an einer weiteren Interviewpassage. Die binäre Kategorisierung und Kontrastierung von ›Islam‹ und ›Muslim*innen‹ wird dabei aufgehoben, die Partikularitätsbehauptung durch homogenisierende Nahelegungen ersetzt. Dabei greifen religions- und personenbezogene antimuslimische Zuschreibungen insofern ineinander, als ›Muslim*innen‹ hier als gesichtslose Träger*innen ihres Glaubens beschrieben werden. Populäre antimuslimische Ideologeme von einer *fremdbestimmten muslimischen Masse* werden vom Interviewpartner aktualisiert. Dabei entfaltet sich das Bild einer homogenen Glaubensgruppe, das Kowalczyk anschließend im Rahmen eines rekonstruierten Moscheebesuchs noch einmal bekräftigt.

> TK: […] I knew another guy, he was another co-worker ah, worked at a copy shop on campus. he, ah, **I was interested** in Islam and with him I asked him to take me to a mosque. ahm (.) because there are, there are quite a few mosques in, in our neighborhood, so: it was an interesting experience and it was kind'a scary. and (.) I don't know if somebody else would have the same effect if going into a church. I mean, I spent (my fair share of) time in church back in the day. ahm, and so you see like this kind'a mindless obedience type-of-thing and, **I don't** know, maybe, maybe it's more because I was an outsider but (.) actually, I've been to a few mosques […]. (Z 189-198)

Während eines Moscheebesuchs sei laut Kowalczyk von der betenden Gemeinde eine irrationale, entmündigte Stimmung ausgegangen. Sprachlich tritt diese dabei gar nicht in Erscheinung, sondern geht lediglich aus der retrospektiven Atmosphärenbeschreibung hervor (»scary«; »mindless opedience type-of-thing«). Der islamische Glaube als Ursache dieser kollektiven Entrückung wird hier im Einklang mit orientalistischen Deutungen über dessen anti-aufklärerischen Charakter präsentiert. In diesem Zusammenhang erscheint auch das Interesse des Interviewpartners ›am Islam‹ und den Moscheen in seiner Nachbarschaft voreingenommen und herablassend. Trotz der Relativierung und Kontextualisierung seiner Perspektive (»maybe it's more because I was an outsider«), scheint sein Urteil über Moscheen und Gebetspraxen letztlich auf einem a priori-Wissen zu beruhen, das durch seine alltagsethnographischen Beobachtungen nicht hinterfragt, sondern nur bestätigt wurde.

Weitere Fälle

Auch andere Interviewpartner*innen nehmen eine Kontrastierung von ›Islam‹ und ›Muslim*-innen‹ vor. Für Nathan Bokhari etwa stellt ›der Islam‹, wie oben bereits gesehen, ein Ideensystem mit eindeutig imperialistischer »Agenda« dar, eine Zielsetzung, der sich ihm zufolge alle Nichtmuslim*innen bewusst sein sollten, da sie die eigene Lebensweise bedrohe (»eyes are need to be open«). ›Muslim*innen‹, auf der anderen Seite, sieht Bokhari als überwiegend säkular und damit unbedenklich an. Trotz dem er sie nicht als potentielle Aggressor*innen oder Attentäter*innen präsentiert, ist Bokharis Muslimbild nicht weniger paternalistisch und herablassend. Seinen

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

Schilderungen zufolge kenne die Mehrheit der ›Muslim*innen‹ ihre eigene Religion gar nicht, in seinen Bedeutungsproduktionen erscheinen die Säkularen als *Unwissende*. Sich selbst hingegen präsentiert Bokhari als Kenner der islamischen Theologie, eine im rassismustheoretischen Sinne klar selbstaufwertende Disposition, die mit der Herabwürdigung muslimischer Glaubensanhänger*innen als religiöse Dilettant*innen korrespondiert.

> NB: […] If you read Islam, about Islam and ah, see how the histories and the Islamic text in Koran, I think everything will be clear to you. ahm (2) on one side, Islam has a very clear agenda. Islam, not Muslims. Islam's clear agenda is world domination, is not, is not a political correct statement, I know. we don't want to hear it, we don't want to accept it. because excepting that means that we need to be, eyes are need to be open and the political correctness will go. […] having said that though, Muslims are different. and every Muslim, 80 % percent of Muslims (.) many of my Muslims friends have suggested this number, 80 percent of Muslims in America are secular people. (.) they don't know Islam. they: probably hear about Koran from, from ah, from the mothers or from the mosque, or maybe nowadays from the internet. their knowledge of Islam is very limited. or (.) at times it's very hard for them to except what the Koran teaches […]. (Z 560-582)

Insgesamt lässt sich sagen, dass die Kontrastierungspraxis es erlaubt, zwischen ›Muslim*innen‹ und ›dem Islam‹ als Glaubenssystem vermeintlich widerspruchsfrei zu unterscheiden. Während der Interviewpartner Tom Kowalczyk ›den Islam‹ als eine monolithische, inhumane Lehre darstellt, die ihre menschliche Anhängerschaft wie ein Krankheitserreger befällt, zeichnet er von ›Muslim*innen‹ ein gespaltenes Bild: Im unmittelbaren Zusammenhang mit ihrem Glauben gelten sie ihm als hörige Marionetten, als Opfer einer menschenverachtenden Ideologie. Hierin lassen sich Muster rassifizierender Depersonalisierung erkennen, die den ›muslimischen Anderen‹ auf seine zugeschriebene Gruppenzugehörigkeit reduzieren. Im Rahmen seiner Auslandserfahrungen, während der es auch zu direkten Begegnungen zwischen ihm und der ›muslimischen‹ Zivilbevölkerung kam, spielen religiöse Identitäten hingegen eine untergeordnete Rolle. Mehr noch, Kowalczyk stellt hier lebensweltliche Gemeinsamkeiten heraus, die auf die Aktivierung inklusiver sozialer Identitäten jenseits dominanter Ingroup-Outgroup-Muster hindeuten.

Hinsichtlich der hier analysierten Diskurspraxis lässt sich abschließend festhalten, dass es sich bei ihr um ein weiteres polarisierendes Aneignungsmuster handelt, das es ermöglicht, ein antimuslimisches öffentliches Wissen mit positiven bzw. religionsunspezifischen Erfahrungen recht widerspruchsfrei zu kombinieren. Dabei ist die behauptete Partikularität von Menschen und Glaubenssystem wiederum nur von geringer argumentativer Halbwertszeit. Am Fall des Interviewpartners Kowalczyk zeigt sich, dass ›Muslim*innen‹ für ihn immer dann zu Repräsentant*innen ihrer Religion und zu Opfern ihres Glaubens werden, wenn sie ihm im US-Heimatkontext und in Verbindung mit religiösen Symbolen – etwa der Burka oder der Moschee – begegnen, wenn also der islamische Glaube in Gestalt visueller Schlüsselcodes sichtbar wird. Dabei verweist er auf Zivilität als gesellschaftlichen Wert, der ihn davon abhalte, ›Muslim*innen‹ in konkreten Begegnungssituationen mit seinen Überzeugungen zu konfrontieren (»it's not

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

the right way to approach people to have a positive effect«). Seine (flüchtigen) Kontakterfahrungen im Ausland scheinen hingegen nicht unter dem Attribut ›muslimisch‹ rubriziert zu sein: Die Zivilbevölkerung, obwohl höchstwahrscheinlich islamischer Konfession, wird von Kowalczyk jenseits religiöser Hypostasierungen und orientalistischer Fremdkategorisierungen beschrieben. Dieser zu antimuslimischen Ideologemen querverlaufende Blick wird jedoch suspendiert, sobald Kowalczyk einen Heimatkontext aufruft: Beschreibungen von ›Muslim*innen‹ in den USA (als Studierende an der Uni, als Betende in der Moschee) verbleiben innerhalb antimuslimischer Interpretationsrahmen. Eine wechselseitige Referenz aufeinander – und mithin Transformation – der beiden Muslimbilder findet nicht statt.

Dass sich der Fokus jener Positivwahrnehmung nun gerade auf die Gläubigen und nicht auf deren Religion richtet, mag nun auch daran liegen, dass eine derartige Verunglimpfung einer ganzen Menschengruppe den radikalen Bruch mit geltenden Freiheits- und Gleichheitsrechten bedeuten würde. Während Ressentiments gegen ›Muslim*innen‹ mit einem demokratischen Selbstbild kaum vereinbar sind und folglich auch soziale Sanktionen auslösen würden, bietet das als Religionskritik camouflierte Ressentiment (vgl. Shooman 2011) sogar Potential zur Selbstaufwertung der Sprechenden. Mit der Denunziation ›des Islams‹ als per se inhuman und repressiv lassen sich aufgrund der dialektischen Funktion von Rassismus (vgl. Rommelspacher 1995) positiv wertgeladene Selbstbilder realisieren, ohne diese explizit zu artikulieren und damit den Verdacht der Selbstglorifizierung zu erregen.

4.2.4 Problematisierung *der Gruppe*

Eine weitere Diskurspraxis, die ein gleichzeitiges Artikulieren von differenzierten und pauschalisierenden Bedeutungszuschreibungen ermöglicht und dabei entstehende Widersprüche integriert und glättet, ist die Unterscheidung von ›muslimischen‹ Einzelpersonen und Gruppen. In den Erfahrungsschilderungen der Interviewten werden ›muslimische‹ Einzelne als unbedenklich und freundlich charakterisiert, während ›muslimische‹ Gruppen als offensiv, unangepasst und isolationistisch gelten. Im Zentrum stehen Alltagsannahmen über ein erhöhtes Aggressions- und Konfliktpotential, das vom ›muslimischen Anderen‹ ausgehe, sobald dieser »in großer Zahl« auftrete. Die Interviewten, die dieses polarisierende Aneignungsmuster realisieren, greifen in ihren Argumentationen auf antimuslimische Ideologeme zurück, die sowohl neo-rassistische als auch klassisch rassistische Deutungsgehalte offenbaren. Neben impliziten Inkompatibilitätsbehauptungen zeigen sich in ihren Gruppenkategorisierungen offenherabwürdigende und pauschal diffamierende Bewertungen.

Mit Blick auf die rhetorischen Funktionen dieser Diskurspraxis kann zudem ein erneutes *Interessensmanagement* beobachtet werden. Da die Interviewten antimuslimische Bedeutungsproduktionen auf *die Gruppe* beschränken, ist es möglich, die eigenen Einlassungen als weniger pauschal und verurteilend zu präsentieren. Der Raum des gesellschaftlich Sagbaren über ›Muslim*innen‹ lässt sich damit gleichzeitig in Richtung expliziterer rassistischer Zuschreibungen erweitern. Charakterisierungen ›muslimischer‹ Einzelpersonen fungieren in diesem Zusammenhang ähnlich rassistischer *Disclaimer*.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

Anhand der alltagskommunikativen Einlassungen des Interviewpartners Francis Simon lässt sich das Funktionieren der *Gruppenproblematisierungspraxis* empirisch nachvollziehen. Wie oben bereits gesehen, schildert Simon im Anschluss an die Eingangsfrage sowohl positive Kontakterfahrungen mit ›muslimischen‹ Einzelpersonen als auch eine polarisierte öffentliche Stimmung gegenüber ›dem Islam‹ im Allgemeinen (vgl. Kap. 4.2.1). Seinem kursorischen Gesprächseinstieg folgen alltagstheoretische Erklärungsversuche für diese, von Simon offenbar für erklärungsbedürftig gehaltene, Diskrepanz. Für ihn stellt sich die Frage, warum ›Muslim*innen‹, sobald sie in Gruppen auftreten, dazu neigten, »unfriendly« zu werden.

> FS: […] A lot of the people that I've seen, one-on-one, are very, you know, very good, very, you know, friendly and people that you could be friends with () in general, that's how it is for most people with most ethnic-, ethnicitie-, of, of races. and (.) most people are gonna be good, one-on-one for sure, ok. I think that it becomes, some people become (.) ahm (.) unfriendly or (.) wanna do bad things when they get into their own culture and it becomes like a groupthink, and it's like »oh, yeah, we don't like them, we need to go do something.« and so (.) I think that that's from (.) you know, Hispanic gangs to (.) African American gangs that do the same thing to Islam-terrorist-type-people […]. (Z 77-87)

In dieser Interviewpassage tritt die *polare Bewertung* deutlich zutage. ›Muslimischen‹ Einzelnen lässt Simon ausschließlich positive Attribute zukommen. So seien die »meisten Menschen«, denen er bisher begegnet sei, »gute«, »freundliche« Personen gewesen – Menschen, mit denen er durchaus »befreundet sein« könne. Gruppen hingegen attestiert der Interviewpartner ein grundsätzliches Aggressionsproblem, wobei er dafür das nicht weiter spezifizierte Phänomen des »group-think/Gruppendenkens« verantwortlich macht. Die damit aufgerufene Alltagserklärung von der Entwicklung spezifischer Gruppenidentitäten erinnert stark an die frühen sozialpsychologischen Gruppenexperimente von Sherif und Sherif (1953) sowie Tajfel und Turner (1979), die Gruppen reflexartige Konkurrenzorientierungen gegenüber Außenstehenden bzw. Mitgliedern anderer Gruppen attestierten.

Antimuslimische Bedeutungszuschreibungen behält Simon – der Logik polarisierender Aneignungsmuster folgend – ausschließlich ›muslimischen‹ Gruppen vor. Dass dabei rassistische Bedeutungslogiken im Spiel sind, zeigt sich nicht erst anhand der negativen Charakterisierung und der Betonung unerwünschter Verhaltensweisen, sondern lässt sich bereits daran erkennen, dass ›Muslim*innen‹ jenseits intersubjektiver Kontakte überhaupt als Gruppe konstruiert werden. Die Rassifzierungstechnik der Depersonalisierung greift hier insofern, als Simon Personen auf Basis arbiträrer Merkmale zu Kollektiven zusammenfasst und so homogenisiert. In seinen Aussagen entfalten sich rassistische Deutungen konkret in den ethnisierenden, rassifizierenden und religiös-symbolischen Essentialisierungen (vgl. Guillaumin 1992) nicht-weißer Personen. Die Konstruktion von Personengruppen als »Ethnien« bzw. »Rassen« – Simon versucht sich hier zunächst am weniger ideologisch aufgeladenen Begriff der »ethnicities«, stolpert jedoch über die Aussprache und wechselt dann zum Begriff »race« – stellt sich im Kontext seiner Argumentation als Sammelkategorie für verschiedene nicht-weiße Minderheiten dar, denen er kollektive Aggressionsreflexe attestiert: dies betrifft ethnisch-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

markierte »Hispanics«, rassisch-markierte »African Americans« sowie religiös-symbolisch-markierte »islamische [!] Terroristen« gleichermaßen.

Indem Simon Personen mit hispanischen, afroamerikanischen und islamischen Identitätsbezügen nicht nur kollektiviert, sondern diese auch auf den *gemeinsamen Nenner des Minoritären* bringt, grenzt er sie von einer *nicht benannten* ›weißen‹ Mehrheit ab und markiert sie damit als gesellschaftlich ›Andere‹. Jene ›Mehrheit‹ gewinnt dabei lediglich *im Spiegel* der veranderten Gruppen an Kontur, wodurch ihr umso stärker – weil fragloser – die Eigenschaften des Normalen, Unproblematischen und Selbstverständlichen zukommen. Erst durch die Verkehrung der Merkmale jener ›Anderen‹ lassen sich ihre Eigenschaften explizieren: Ohne ethnische Herkunftsbezüge ist sie der Bevölkerungsanteil der *Immer-Schon-Dagewesenen*, ohne erkennbare biologische Eigenschaften wird ihr *Weißsein* zur gesellschaftlichen Normalität, ohne ausgewiesene religiös-politische Disposition erscheint sie wertkonform und etabliert. In Simons Essentialisierung und Denormalisierung nicht-weißer Personen lässt sich das Moment rassistischer *Dominanzsicherung* erkennen, insofern der privilegierte Status ›weißer‹ Mehrheitsangehöriger im Bereich des lebensweltlich Unbefragten verbleibt.

Sprachlich sichtbarer sind hingegen die negativen Eigenschaftszuschreibungen, die sich im Begriff der »gang« transportieren und jene ›Minderheiten‹ damit als potentielle Störenfriede und Unruhestifter markieren. In Simons Alltagstheorie von der Radikalisierung minoritärer Bevölkerungsgruppen durch deren Rückzug »in die eigene Kultur« zeigen sich zudem neo-rassistische Deutungsgehalte: In Simons Schilderungen entsteht das Bild unangepasster, bedrohlicher Kulturkollektive, die sich nach innen radikalisieren und nach außen abschotten. *Kultur* entwirft er damit als einen hermetisch abgeschlossenen und destruktiven Ort, in dem sich potentielle Freund*innen zu konkreten Feind*innen wandeln. Kultur wird so in doppelter Weise zur Gefahr erklärt: einerseits als gelebte Kulturgemeinschaft jenseits einer kulturell unspezifizierten ›weißen‹ Mehrheit und andererseits als feindliche Ideologie, die sich gegen ein friedliches gesellschaftliches Miteinander richtet. Damit wird letztlich die neo-rassistische Idee von der kulturellen Unverträglichkeit nicht-weißer Minderheiten implizit proklamiert.

Bemerkenswert für die Frage nach der lebensweltlichen Aneignung antimuslimischer Wissensbestände ist zudem Simons *ausbleibende Verifizierungsarbeit*. So verbleiben Simons Ausführungen trotz ihres Anspruchs auf Allgemeingültigkeit – »in general, that's how it is with most people« – in einem Zustand des empirisch Unfundierten, womit unklar bleibt, woher seine Radikalisierungsthese eigentlich stammt: Hat der Interviewpartner hier persönliche Beobachtungen angestellt und in welchen konkreten Situationen hat er dies getan? Oder gründet er seine These auf Sekundärerfahrungen, etwa aus Medienberichten oder interpersonalen Kommunikationszusammenhängen, die er im Gespräch rekonstruiert, aber nicht explizit ausweist? Dass er seine Annahmen nicht empirisch fundiert, deutet darauf hin, dass diese ein hohes Maß an sozialer Konsensfähigkeit aufweisen. Die Notwendigkeit eines Belegs wird vom Interviewten offenbar für obsolet erachtet.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

Weitere Fälle

Auch der deutsche Interviewpartner Till Feller bringt seine Vorbehalte gegenüber ›Muslim*innen‹ in Gruppen zum Ausdruck, wobei sich auch bei ihm die polarisierende Diskurspraxis der Gruppenproblematisierung zeigt. Wieder einmal finden dabei die deutlich expliziteren und drastischeren Negativzuschreibungen unter den deutschen Interviewten statt. Während Feller sich in den beiden unten zitierten Passagen betont positiv über den Kölner Stadtteil Ehrenfeld äußert, setzt er die Begegnung mit muslimisch markierten Gruppen davon als klare Negativerfahrung ab. Trotzdem Feller hier – anders als Simon – keine Einzelbegegnungen mit ›Muslim*innen‹ als positive Gegenbeispiele benennt, wird deutlich, dass er gegen eine generelle öffentliche Sichtbarkeit und Präsenz von »Ausländern« bzw. »Türken« nichts einzuwenden hat: »es stört mich aber nicht, wenn ich beim Einkaufen bin«. Diese Einschätzungen wandelt sich jedoch radikal, sobald er »da vorbeigehe und da ist irgendwie gerade, irgendwie Gebet und da laufen die ganzen Gruppen an mir vorbei, weiß ich genau, weshalb ich die nich mag«. Und kurz darauf: »Ich fühle mich halt von Leuten (.) bedroht, die sich in Gruppen zusammenschließen, ähm, wo ich genau weiß, dass ich deren Meinung nicht teile und deren Meinung radikal und Scheiße finde.«

Hintergrund des ersten Zitats ist die Frage, ob Feller den Kölner Moscheebau und die öffentlichen Kontroversen um diesen im Jahr 2008 mitverfolgt habe. Der Interviewpartner sagt dazu kurz und knapp, dass ihm das Bauprojekt egal gewesen sei und fokussiert sich dann auf die Charakterisierung des betreffenden Stadtteils Ehrenfeld, die mit den Attributen ethnisch plural, studentisch, alternativ und unbedenklich überaus gewogen ausfällt. Aufgrund der vielfältigen Sozialstruktur lebe Feller nach eigener Aussage sehr gerne dort. Mit diesen Positivevaluationen präsentiert sich Feller im Sinne eines *rhetorischen Interessensmanagements* als gegenüber kultureller Diversität aufgeschlossen. Dabei liegt die Annahme der interessensmanagenden Kommunikation hier besonders nahe, da der Interviewpartner trotz expliziter Positivzuschreibungen an einen bekanntlich migrantisch beeinflussten Stadtteil, früh ein Bedrohungsnarrativ aktiviert (»Feindschaft«), das seinen Bewertungen eine implizite Problemzentrierung verleiht: »Ich würde halt auch nachts durch Ehrendfeld gehen, ohne mir Sorgen zu machen«.

Im zweiten Textausschnitt nimmt Feller Stellung zur Frage, inwiefern Deutschland eine multikulturelle Gesellschaft ist. Feller beantwortet diese Frage klar positiv (»Ja, total!«) und führt hier als »gelungenes Beispiel für Integration« ebenfalls den Kölner Stadtteil Ehrenfeld und die sich in ihm befindliche Moschee ins Feld. Interessant ist nun, dass er den Aspekt der zahlenmäßigen Größe in der Beschreibung *muslimischer Gruppen* besonders herausstellt. Scherschel zufolge ist die Betonung des Quantitativen typisch für die rassistische Argumentation der »ausländischen Gruppe« (vgl. 2006: 142). Schließlich wird auch aus dem Vergleich mit dem »radikalen Katholiken« deutlich, dass sich Fellers Abneigung gegenüber andersdenkende Gruppen gerade dann zeigt, wenn diese ihm zahlenmäßigen überlegen scheinen.

> TF: […] Wir haben Ehrenfeld, ist ein unheimlich (.) Ehrenfeld ist eigentlich ein Studentenstadtteil gewesen, der aber sehr teuer geworden ist, wo halt sehr viele Ausländer immer noch leben, weil die damals Wohnungen für wenig Geld gekauft haben, aber es ist ein guter Stadtteil. also ich würde halt auch nachts durch Ehrendfeld gehen ohne

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

> mir Sorgen zu machen. außer so ein paar Straßen, die ein bisschen komisch geworden sind. aber sonst würde ich mir gar keine Sorgen machen. deswegen gibt es auch keine Feindschaft in Ehrenfeld. erstmal gibt es da sehr, sehr viele Türken oder generell Ausländer. ähm und der Rest ist sehr alternativ von den Menschen, die da leben, deswegen lebe ich da gerne. also eigentlich gute Mittelschicht, aber alternativ. ähm (.) und deswegen war das halt nicht so, ne »Ne, die (Drecks)Kanaken müssen da weg.« Das stört keinen. ähm, solange es halt, wie gesagt, nicht (.) also (.) wenn ich da, wenn ich da vorbeigehe und da ist irgendwie gerade, irgendwie Gebet und da laufen die ganzen Gruppen an mir vorbei, weiß ich genau, weshalb ich die nich mag @(.)@. es stört mich aber nicht, wenn ich beim Einkaufen bin. also, das ist irgendwie, ich kann das nicht ganz, also, mir machen- ich fühle mich halt von Leuten (.) bedroht, die sich in Gruppen zusammenschließen, ähm, wo ich genau weiß, dass ich deren Meinung nicht teile und deren Meinung radikal und Scheiße finde. ähm, das ist so, so das Ding. würde ich übrigens bei, äh, finde ich bei extremen Katholiken auch. ich habe auch einen extremen Katholiken in meinem Freund-, im Bekanntenkreis (.) äh, finde ich nicht cool und gäb es da eine riesige Gruppe von würde ich mich davon bedroht fühlen. kann ich ganz klar sagen. (Z 789-815)

> ***

> TF.: Also ist eigentlich n gelungenes Beispiel für Integration [Ehrenfeld, *Anm. d. Verf.*], eigentlich @(.)@. und deswegen, lustigerweise fühle ich mich, wenn ich an der Moschee lang gehe, nie bedroht, es sei denn, es ist Gebetszeit und die kommen aus ihren Löchern ge-, geströmt. und die kommen meistens nicht aus Ehrenfeld, das ist der Punkt, das muss man echt mal so sagen. das find ich und das find, das find ich unangenehm. […] die kommen wirklich von überall her und das sind Leute, die will ich nicht haben in meinem Stadtteil. (Z 1849-1861)

Den von Feller artikulierten persönlichen Bedrohungsgefühlen scheinen nun, wie bei Simon, Annahmen zugrunde zu liegen, die einer dezidiert rassistischen Logik folgen: Auch Feller unterstellt im Rahmen seiner Erfahrungsschilderungen, dass es sich bei den ›muslimischen‹ Gläubigen um ein geschlossenes Kollektiv handelt, das sich gezielt und bewusst als Gruppe konstituiert (»in Gruppen zusammenschließen«) – bei Simon war ganz ähnlich von einem »Zurückziehen in die eigene Kultur« die Rede – und die einem lokalen Außen entstammt, womit auch Feller eine Fremdmarkierung vornimmt (»die kommen meistens nicht aus Ehrenfeld«). Seine Beziehung zu dieser ›muslimischen‹ Gruppe beschreibt er als konfliktär, wobei die imaginierten Aggressionen ausschließlich von ›muslimischer‹ Seite ausgehen und Feller sich als potentiell Geschädigter präsentiert (»ich fühle mich bedroht«). Essentialisierend zieht er aus dem Moscheebesuch den Schluss, dass ›Muslim*innen‹ eine einheitliche, reine und widerspruchsfreie »Meinung« teilten, die er in neo-rassistischer Logik pauschal und ohne weitere Begründung verunglimpft (»wo ich genau weiß, dass ich deren Meinung nicht teile und deren Meinung radikal und Scheiße finde«). Feller schließt dabei von einem selektiven Merkmal – der muslimischen Religionszugehörigkeit – auf spezifische Eigenschaften der ›muslimischen‹ Gruppe an sich, womit er wiederum eine rassistische Konklusions-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

logik anwendet. Zudem bedient er sich der Rassifzierungstechnik der *Animalisierung* (vgl. Bühl 2017: 189ff.), wenn er ›muslimische‹ Personen mit Tieren vergleicht, die »aus ihren Löchern geströmt« kommen.

Insgesamt stellt sich die Praxis der Gruppenproblematisierung bei beiden Interviewpartnern als Möglichkeit zur gleichzeitigen Artikulation divergierender Erfahrungen sowie zur argumentativen Glättung daraus entstehender inhaltlicher Diskrepanzen und Brüche dar. Während Simon die Gegenüberstellung Individuum vs. Gruppe im Rahmen neo-rassistisch-alltagstheoretischer Annahmen elaboriert und dabei aufkommende Widersprüche zwischen seinen positiven Kontakterfahrungen und seinen – empirisch unbelegten – gruppenbezogenen Beobachtungen mit dem Radikalisierungspotential ›fremder‹ Minderheitenkollektive begründet, sind für Feller flüchtige Begegnungen im öffentlichen Raum mit ›ethnisch Anderen‹ so lange unproblematisch, wie sie ihm nicht als *quantitativ überlegene Gruppe* erscheinen. ›Muslimische‹ Personengruppen beschreibt er als monströses Kollektivsubjekt, von dem er sich dann bedroht fühle, wenn diese ihm in Überzahl begegneten. Beiden Interviewpartnern ist gemein, dass sie von keinen tatsächlichen Übergriffen oder Anfeindungen berichten (auch an keiner anderen Stelle im Interview), sondern diese – wie bereits bei der Praxis des antizipierten Konflikts – lediglich imaginieren.

4.2.5 Veruneigentlichung: Bekannte ›Muslim*innen‹ vs. der unbekannte Rest

Die Diskurspraxis der *Veruneigentlichung* gehört ebenfalls zu den polarisierenden Aneignungsmustern, die die Kommunikation positiver Alltagserfahrungen – in diesem Fall konkreter persönlicher Begegnungen – in Verbindung mit antimuslimischen Bedeutungsproduktionen ermöglicht. Ihren polarisierenden Charakter erhält sie durch die Exzeptionalisierung persönlich bekannter ›Muslim*innen‹. Der ihnen attestierte Ausnahmecharakter, der von den Interviewten ausschließlich positiv bewertet wird, funktioniert, wie schon bei der Diskurspraxis der Subgruppierung, erneut über die semantische Trennung zwischen konkreten Einzelpersonen und einem diffusen ›muslimischen‹ Kollektiv, dem anonymen Rest (binäre Kategorisierung). Bei jenen Einzelnen handelt es sich um Personen aus dem lebensweltlichen Umfeld der Interviewten. Jene werden als vertraute und uneigentliche ›Muslim*innen‹ markiert und dabei von einem diskursiv verfügbaren antimuslimischen Wissen entkoppelt (Partikularitätsbehauptung). In der polarisierenden Logik dieses Diskursmusters entstehen so erneut zwei *separate Bewertungsobjekte*: *bekannte uneigentliche Muslim*innen* und der *anonyme Rest*. Während Ersteren individuelle Charaktereigenschaften zugewiesen werden, was sie vom Kollektivierungsfetisch rassistischer Diskurse zunächst befreit, gilt ›der Rest‹ nicht nur als *eigentlich-muslimisch*, sondern wird zudem mit diversen Negativattributen versehen. Durch die Diskurspraxis der Veruneigentlichung werden erneut *symbolische Ausnahmen* innerhalb antimuslimischer Bedeutungsproduktionen geschaffen.

Dabei zeigt sich zudem, dass auch innerhalb dieser Ausnahmen das Moment *unterscheidender Macht* operiert. Diese wirkt, sobald Identitäten von außen definiert und vereindeutigt werden, ohne dabei die Perspektive der betreffenden Personen zu berücksichtigen. Im Rahmen der Veruneigentlichungspraxis wird die Religiosität ›muslimischer‹ Bekannter so entweder in ihrer Bedeutung geschmälert oder sie wird vollständig

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

negiert. Mithin lässt sich die Veruneigentlichungspraxis auch als diskursive Form der *Verkennung* verstehen. Die unterscheidende Macht erlaubt es den Interviewten nicht nur, andere ›als Muslim*in‹ zu fixieren, sie zeigt sich auch in der Verkennung und Delegitimierung muslimischer Identität.

Ein erster Fall, an dem das Funktionieren dieser Praxis deutlich wird, ist die Interviewpartnerin Grit Paul. Veruneigentlichungen zeigen sich bei ihr nicht nur auffallend oft, sondern auch im Rahmen verschiedener narrativer, deskriptiver und argumentativer Passagen. Auf die Eingangsfrage nach alltäglichen Begegnungen mit dem »Thema Islam« erwähnt Paul diverse persönlich bekannte Personen, denen sie ohne Umschweife ›muslimische‹ Identitäten zuweist: Zu diesen zählen ein Arbeitskollege, eine konvertierte Freundin sowie frühere Nachbarn. Paul schließt ihre Aufzählung mit der Feststellung »eigentlich kommt man hier auch gar nicht drum rum, denn das ist, ist allgegenwärtig« (Z 26f.). Ähnlich wie der Interviewpartner Till Feller verweist auch sie auf die Omnipräsenz ›des Islams‹ in ihrem unmittelbaren lebensweltlichen Nahbereich und deutet mit der Formulierung des Nichtdrumherumkommens ebenfalls eine *Unausweichlichkeit* der Begegnungen an.

Aufschlussreich ist nun insbesondere das von Paul beschriebene Verhältnis zu ihrem Arbeitskollegen. In dessen Charakterisierung macht sie explizit, welches »vorurteils«-behaftete Wissen über ›Muslim*innen‹ ihr diskursiv zur Verfügung steht. Dabei kennzeichnet sie ihren Kollegen als erfreuliche Ausnahme, da er sich von *eigentlichen Muslim*innen* in positiver Weise abhebt.

> I: Wie würdest du das Verhältnis beschreiben zu deinen, zu den Arbeitskollegen?
> GP: Sehr gut. also das ist ähm (.), sehr, sehr netter Mensch, sehr familienbezogen, also wir kommen gut klar. der hat auch, man hat ja sonst immer so das Vorurteil, so, dass Moslems halt auch so, so männerbezogen sind und so was. so ist der halt auch gar nicht und ähm, also bei ihm merkt man's auch gar nicht, so in der Einstellung oder irgendwas. halt nur daran, dass er halt bestimmte Sachen halt einfach nicht isst. und dass wir da halt, wenn wir irgendwie Firmenfeiern haben, dann darauf Rücksicht nehmen, aber ansonsten ist das (.) ganz normal. super normales Verhältnis. (Z 29-41)

Der als »sehr netter Mensch« beschriebene Kollege wird hier zum Vorzeigebeispiel ›muslimischer‹ Identität erklärt. Die Tatsache, dass Paul ihn als unauffälligen, a-typischen Glaubensvertreter beschreibt (»bei ihm merkt man's halt auch gar nicht«), trägt dazu bei, die angesprochenen »Vorurteile« über ›Muslim*innen‹ zu bestätigen. Verstärkt wird dies durch die Tatsache, dass die Interviewpartnerin jenes verfügbare antimuslimische Wissen nicht kommentiert. Für ihre Eigenschaftszuschreibungen an den Kollegen wird es zur fraglosen Hintergrundfolie. Wendet man die von Paul verwendete Ausnahmekonstruktion in ihr Gegenteil, so ließen sich *eigentliche muslimische Männer* mit folgenden Antonymen beschreiben: unsympathisch, wenig friedliebend, chauvinistisch. Das von Paul ausgewählte Attribut »männerbezogen« sowie die Andeutung auf weitere unerfreuliche Charaktereigenschafen (»und so was«) legen die Vermutung nahe, dass in der realisierten Beschreibung noch weitaus drastischere Bedeutungsfelder verschlüsselt sind: etwa die verbreitete Vorstellung von einer ›im Islam‹ begründeten Misogynie, einer kultur- bzw. religionsbedingten Geschlechterungerechtigkeit in muslimischen Sozialbeziehungen oder einer erhöhten

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Gewaltbereitschaft unter männlichen Glaubensvertretern. Indem die Interviewpartnerin diese Zuschreibungen sprachlich nicht expliziert, sondern ihren Kollegen lediglich aus diesen ausklammert, reproduziert sie sie stillschweigend.

Die Interviewpassage zeigt zudem, dass die Veruneigentlichung des Kollegen mit klar positiven Wertzuschreibungen einhergeht. In den personenbezogenen Bedeutungsproduktionen Pauls wird ein antimuslimisches Wissen weitestgehend ausgeklammert. Für konkrete Bekannte gelten symbolische Ausnahmeräume, in denen ausschließlich positive Charakterisierungen vorgenommen werden. Bestätigt wird dies durch die Einordnung Pauls, das Verhältnis zum Kollegen sei »ganz normal, super normal«. Der persönlich bekannte Kollege wird damit erneut aus dem Kreis der eigentlichen, anonymen ›Muslim*innen‹ herausgehoben.

Eine durch die Praxis der Veruneigentlichung vorgenommene *implizite Bewertung* muslimischer Lebensweisen findet sich bei Paul auch in Bezug auf ›muslimische‹ Frauen. Dies zeigt sich konkret in den Charakterisierungen einer Freundin, die vor einigen Jahren zum Islam konvertierte. Deren Konversion beschreibt Paul zunächst als selbstbestimmte Entscheidung, welche die junge Frau gegen den Willen ihrer Eltern aktiv durchsetzte. Paul rekonstruiert den Religionsübertritt als eine Geschichte der Emanzipation, der Selbstbestimmung und der Stärke. Ihrem zukünftigen Ehemann, den Paul nur den »Marokkaner« nennt, kommt dabei lediglich die Rolle des Impulsgebers zu (Z 72-82). Auf die Frage, ob es Dinge gebe, die die Interviewpartnerin mit der Freundin aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit thematisiere, entfalten sich folgende aufschlussreiche Eigenschaftszuschreibungen:

> GP: Also sie ist da halt auch sehr, sehr offen. also, sie trägt jetzt auch kein Kopftu::ch oder so was. sie (.) ist halt auch wirklich, sie passt dann halt mit dem Essen auf, bestimmte Sachen halt nicht ess- isst, und ähm, aber ansonsten, sie trägt halt auch, ganz profan, so Ausschnitt, hat die Haare offen und schminkt sich und so was also sie ist da sehr, sehr offen. hat jetzt aber auch zwei Kinder, erzieht die halt schon nach den::, nach den Maßstäben, aber halt auch nicht dass sie sagt, »So ihr müsst jetzt irgendwie fünf Mal am Tag beten oder-«, das, also das ist alles so (lebt bei denen) an der Seite und ähm (2) ist im Prinzip sehr, sehr (.) sehr westlich. hat ne westliche Ausrichtung des Glaubens. (Z 104-115)

Die Interviewpartnerin beschreibt ihre Freundin hier in konkreter Abgrenzung zu dem, was ihr als eigentliche oder typische ›muslimische‹ Weiblichkeit gilt. Letztere fungiert dabei erneut als Kontrastfolie und verbleibt im sprachlich Impliziten. Essentialisierende Vorstellungen von der *eigentlichen Muslimin* werden hier lediglich als semantisches Pendant sichtbar: mit Kopftuch, verschlossen, ihre Weiblichkeit (Haare, Körper, Gesicht) liegt im Verborgenen, ihr Leben dreht sich primär um eine streng gelebte Religiosität und so gibt sie es auch an ihre Kinder weiter. Während die Freundin in dieser Beschreibung als selbstbestimmte Person Gestalt annimmt, die ihren Glauben nach eigenen Vorstellungen lebt, erscheint die eigentliche ›Muslimin‹ als engstirnig und fremdbestimmt. Antimuslimische Ideologeme von der unterdrückten Frau im Islam dienen hier offenbar als sinnstiftende Deutungsmatrix. Ähnliches zeigt sich in der Gegenüberstellung von islamischer Religiosität und ›westlicher‹ Lebensweise, in der sich der klassische orientalistische Dualismus *West vs. Islam* dokumentiert. Indem die Interview-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

partnerin ihre Charakterisierung in dieses binäre Deutungsmuster einfügt, übernimmt sie orientalistische Imaginationen von Zugehörigkeit (Selbstbestimmung, Emanzipation) und ›Fremdheit‹ (Unterdrückung, religiöse Orthodoxie) und aktiviert sie als sinnstiftende symbolische Ressource.

In der Vorstellung Pauls existiert zudem ein klares Bild davon, welche Bedingungen ›Muslim*-innen‹ erfüllen müssen, um zu Angehörigen der deutschen Gesellschaft zu werden. Hierbei spielt das Nichttragen des Kopftuches eine zentrale Rolle:

> I: Dein Kollege trägt natürlich kein Kopftuch ((lacht))?[19]
> GP: Nee, aber der ist halt auch verheiratet mit ner, äh, mit ner Deutschen und die äh, hat da nie gesagt, dass ist irgendwie n Thema gewesen, also die lebt halt ganz normal. so, also auch von seinen Eltern ist das komplett-, seine Eltern tragen, seine Mutter trägt auch kein Kopftuch, also die sind halt sehr (2) sehr westlich eingestellt, was das angeht. das war auch nie n Problem, dass er mit ner Deutschen zusammen war oder […] mit ner Deutschen verheiratet ist. (Z 440-447)
>
> ***
>
> GP: […] Wenn ich an den Islam denke, dann denk ich halt wirklich daran, dass die halt fünf Mal am Tag beten Richtung Mekka und sowas, und im Prinzip keiner der ähm (.) Moslems, die ich hier kenne, macht das. also, die haben für sich hier nen Weg gefunden, halt sozusagen, sich in diese Welt, es ist ja ne andere Welt, wenn man, wenn man das so sieht […], halt sich so zu integrieren. (Z 121-130)

Paul wendet auf das Tragen des Kopftuches die populäre *Entweder-Oder-Logik* an. Damit unterscheidet sie erneut zwischen ›Musliminnen‹, die ihren Glauben betend praktizieren – bzw. ihn durch ein Kopftuch sichtbar machen – und jenen, die sich in Deutschland »integrieren« bzw. »westlich eingestellt« sind. Die hier implizit formulierte Norm, dass sich die Zugehörigkeit zur deutschen Gesellschaft nur erwerben kann, wer jene religiösen Praxen ablegt, wird durch den Verweis auf ihre ›muslimischen‹ Bekannten gestützt. Diese beschreibt sie erneut als Vorzeige-›Muslim*innen‹, die den erforderlichen Weg der »Integration« bereits erfolgreich beschritten haben. Dabei wird deutlich, dass jene für Paul *keine* eigentlichen ›Muslim*innen‹ mehr sind, da sie das ›Fremde‹, das Paul mit ›dem Islam‹ assoziiert, hinter sich gelassen haben.

Weitere Fälle

Auch andere Interviewpartner*innen wenden die *Diskurspraxis der Veruneigentlichung* in ihren Charakterisierungen ›muslimischer‹ Bekannter an. Etwa Silvia Manck, die über ›muslimische‹ Freunde ihrer Kolleg*innen sagt, diese seien »in der Regel […] Muslime, die eben, ich sag mal, eher der westlichen Welt zugeneigt sind« (Z 1007-8). Auch der

19 Dem Zitat voraus geht die Frage der Interviewerin, wie präsent Kopftücher im städtischen Lebensumfeld der Interviewpartnerin sind und inwiefern sie auch von ihren ›muslimischen‹ Bekannten getragen werden. Der Bezug zum ›muslimischen‹ Arbeitskollegen, von dem oben bereits die Rede war, ist dabei lediglich rhetorischer Natur; Paul nimmt ihn zum Anlass, um über den familiären Hintergrund des Kollegen Näheres zu berichten.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Vorort-Chicagoer Tom Kowalczyk, der über seinen Arbeitskollegen die Vermutung äußert, dieser lebe seinen Glauben gar nicht aktiv, sondern eher als eine Art »Kultur«, verwendet dieses Muster. Dem Kollegen sei es, im Gegensatz zu dessen Frau, die Kowalczyk nicht näher kennt, die ihm jedoch »much more stricter [!]« erscheint, mit seinem Glauben »nicht sehr ernst« – »he is not very serious about it« (Z 183-88). Interessant ist hier die Verwendung des Kulturbegriffs, der zur Beschreibung einer *light*-Version des islamischen Glaubens eingesetzt wird.

Ein weiteres Beispiel aus dem US-Sample ist die Interviewpartnerin Victoria Miller (28), Sozialpädagogin aus Chicago, in deren Charakterisierung einer ehemaligen ›muslimischen‹ Kommilitonin und Freundin sich ebenfalls das Muster der Veruneigentlichung finden lässt. Dabei kodiert auch sie das Kopftuch als symbolischen Gradmesser für die Freiheitlichkeit bzw. Fortschrittlichkeit ›muslimischer‹ Frauen. In den Beschreibungen ihr persönlich bekannter Personen bringt sie es kommunikativ zum Einsatz.

> VM: […] Yasemin[20], she did not wear, I don't- I never say it right, the (.) head covering, and, but that's, but a lof of them usually do, right? […] so I think she was a little more progressive or liberal or whatever. but there were two girls in my grad program who I've gotten to know a little bit but not a lot. ahm, but just had to work with on projects for the past years. and one of them is like very devout Muslim. and she wears the head covering, she doesn't cover her face, I apologize, I don't know the terms, but she wears the head scarf, but it still- I mean I am not closest of her, like I've just gotten to work with her. she was very nice, I had very positive experiences with her […]. (Z 204-215)

Wie schon bei Kowalczyk wird auch hier die der Interviewpartnerin näherstehende Freundin (»Yasemin«) als Nichtträgerin vorgestellt, woraus Miller liberale und fortschrittliche Persönlichkeitsmerkmale ableitet. Im Gegensatz dazu wird die eher oberflächlich bekannte andere Kommilitonin (eines der »two girls«) anhand ihrer Kopfbedeckung als »sehr devote Muslimin« kategorisiert. Dabei bleibt diese junge Frau in den Ausführungen Millers auffällig blass, denn bis auf die allgemeine Bewertung der Kommilitonin als »very nice« bleiben ihr Name oder ihre persönliche Geschichte unbenannt. Die Frage des Kopftuchtragens ist mithin auch bei Miller eng mit antimuslimischen Ideologemen von fehlender weiblicher Selbstbestimmung, Progressivität und religiöser Strenge verflochten. Dabei entsteht aus der Gegenüberstellung der Kommilitoninnen und der Betonung der unterschiedlichen Kopftuchtragepraxen auch hier das Bild von der ›muslimischen‹ Freundin als uneigentlicher ›Muslimin‹, deren Fortschrittlichkeit mit einer emanzipativen Distanziertheit gegenüber ihrer eigenen Religion gleichgesetzt wird. Die andere, weniger bekannte Kommilitonin, hingegen dient als kontrastive Hintergrundfolie, deren religiöse Frömmigkeit sie als eigentliche ›Muslimin‹ ausweist.

Im Vergleich zeigt sich, dass als uneigentliche ›Muslim*innen‹ stets jene Personen gelten, zu denen die Interviewpartner*innen eine engere soziale Beziehung pflegen bzw. pflegten. An die Vorstellung des Uneigentlichen sind dabei diverse positive Attribute gekoppelt, so etwa die friedliche Gelassenheit ›muslimischer‹ Männer oder die Selbstbestimmtheit ›muslimischer‹ Frauen. Diese Charakterisierungen stehen in einem starken Kontrast zu den essentialisierenden Zuschreibungen, wie sie in

20 Name geändert.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

antimuslimischen Ideologemen verankert sind. Polarisierend ist die hier beschriebene Veruneigentlichungspraxis insofern, als sie einerseits für die Wahrnehmung ›muslimischer‹ Bekannter einen Deutungsraum jenseits essentialisierender Fremdzuschreibungen schafft: Jene werden hier als individuelle Personen und zum gesellschaftlichen ›Wir‹ zugehörig markiert. Dies zeigt sich explizit an Attribuierungen, die jene ›Muslim*innen‹ als »integriert« bzw. »westlich« ausweisen und implizit an Charakterisierungen wie liberal und progressiv, die dem Bedeutungsfeld ›westlicher‹ Selbstbeschreibungen entstammen (vgl. Dhawan 2016). Letztlich ist diese alltagskommunikative Entkopplung ›muslimische‹ Einzelpersonen von der Deutungsmacht antimuslimischer Wissensbestände jedoch vordergründig. So zeigt sich an den vorgestellten Beispielen, dass der polare Charakter der Binärkonstruktion uneigentliche vs. eigentliche ›Muslim*innen‹ eine kritische Reflexion und Neuaushandlung antimuslimischer Ideologeme unterbindet. Dies ist insofern der Fall, als die Zuweisung einer Sonder- bzw. Ausnahmeposition (*symbolische Ausnahmeräume*) an die bekannten ›Muslim*innen‹ jene von ihrem vermeintlichen Ursprungskollektiv absondert und sie so für semantische Transformationsimpulse disqualifiziert. Weil sie als Positivbeispiele nicht Teil der Problemgruppe sind, können von ihnen auch keine Irritationen jener, mit dem ›muslimischen‹ Kollektiv verbundenen Essentialisierungen und Negativannahmen, ausgehen. Hierin zeigt sich, dass das Potential persönlicher Kontakte, antimuslimische Vorbehalte herauszufordern bzw. zu überwinden, auch bei der Praxis der Veruneigentlichung erheblich eingeschränkt wird.

4.2.6 Zusammenfassung

Die im Rahmen der polarisierenden Diskurspraxen realisierten *personen- und religionsbezogenen Bedeutungsproduktionen* erscheinen auf den ersten Blick differenzierter und weniger essentialistisch als jene, die das erste hegemoniale Aneignungsmuster hervorbrachte. Die Analyse zeigt jedoch, dass ›Muslim*innen‹ und ›der Islam‹ lediglich auf eine weniger explizite Weise *verandert* werden. Dabei spielt das Verschieben der für rassistische Diskurse charakteristischen Grenze zwischen ›uns‹ und ›denen‹ eine zentrale Rolle. Im polarisierten Aneignungsmodus wird diese flexibilisiert und so neu verortet, dass sie nunmehr zwischen ›uns‹ und ›Teilen von denen‹ verläuft. In Alltagsgesprächen lässt sich so behaupten, nicht *alle* seien das Problem und man habe gar nicht *grundsätzlich* etwas gegen ›Muslim*innen‹, sondern eben nur gegen eine bestimmte Teilpopulation. Diese Neuverortung stellt sich jedoch als temporär und voraussetzungsvoll heraus, denn sie greift lediglich im Zusammenhang mit der oben beschriebenen (revidierbaren) Partikularitätsbehauptung. Und auch dann müssen Bedeutungsproduktionen innerhalb dieses Aneignungsmodus letztlich als rassistisch verstanden werden, weil in ihnen die Kernelemente der Essentialisierung/Rassifizierung und der Dominanz nach wie vor operieren: An der symbolischen Fixierung, Veranderung und Pauschalbewertung des ›muslimischen Anderen‹ – und der differenzierenden Macht, die wirkt, wenn ›Muslim*innen‹ als Problemgruppe sichtbar und für Forderungen, Mahnungen und Sanktionierungen adressierbar gemacht werden – verändert sich auch durch Partikularisierung und Grenzverschiebung wenig.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Das diskursiv präsente, antimuslimische Wissen wird hier folglich nicht grundlegend herausgefordert, sondern nur auf eine Teilgruppe verengt und so neu-arrangiert. Mit der Partikularitätsbehauptung werden flexible *symbolische Ausnahmeräume* innerhalb rassistischer Bedeutungsproduktionen geschaffen, die es den Interviewten ermöglichen, neben rassifizierenden und abwertenden Deutungen auch wohlwollende und positive Zuschreibungen widerspruchsfrei zu artikulieren. Dabei lässt sich durch die polarisierte Aneignung zusätzlich auch ein positives *Interessensmanagement* realisieren, da die Interviewten auf den ersten Blick eine nicht-rassistische Argumentationsweise an den Tag legen.

4.3 Dilemmatische Aneignungen

Wir finden unter den alltagskommunikativen Umgangsweisen der Interviewpartner*innen ein drittes Aneignungsmuster, in dem sich erneut reproduzierende und differenzierende Bedeutungsproduktionen nachweisen lassen. Im Unterschied zum polarisierten Modus findet bei den *dilemmatischen Aneignungen* jedoch keine argumentative Integration divergierender Beschreibungen und Bewertungen statt, vielmehr stehen diese in widersprüchlicher Beziehung nebeneinander. In den hier versammelten Diskurspraxen lassen sich zudem sprachlich explizitere, argumentativ elaboriertere sowie weniger bedingungsreichere Momente der Distanzierung, der Irritation und Unterwanderung antimuslimischer Ideologeme erkennen. Diese werden jedoch nicht konsequent verfolgt bzw. realisiert, weshalb wir sie als *brüchige Dekonstruktionen* antimuslimischer Ideologeme betrachten.

Der dilemmatische Charakter dieses Aneignungsmusters lässt sich nun einerseits auf ideologisch-inhaltlicher Ebene nachweisen, d.h. in der Aktivierung verschiedener Wertekomplexe, wie wir dies bereits im Theoriekapitel unter Verweis auf Billig et al. (1988) und dem Phänomen ideologischer Dilemmata konzeptuell vorgedacht haben (vgl. Kap. 2.3.2.3). Dabei *pendeln* die Interviewten z.B. zwischen den liberalen Werten einer kollektiv gedeuteten Religionsfreiheit auf der einen Seite und der individuellen Entscheidungsfreiheit des bzw. der Einzelnen auf der anderen *argumentativ* hin und her, ohne jedoch eine konsistente und ideologisch geschlossene Position einzunehmen (siehe Thema Moscheebau). Andererseits zeigen sich Dilemmata in Form symbolischer Inkonsistenzen zwischen expliziter Aussageebene und den impliziten Interpretationsrahmen, die von den Interviewpartner*innen eingesetzt werden. Dies lässt sich insbesondere bei den verschiedenen Varianten der *Transformationserzählung* beobachten. Das parallele Referenzieren zweier »Wirklichkeiten«, wie es in der Rekonstruktion eines *Medienislams versus eines bekannten Islams* zum Einsatz kommt, stellt eine weitere dilemmatische Diskurspraxis dar. Schließlich lassen sich unaufgeklärte, d.h. von den Interviewten nicht thematisierte, Dilemmata auch im Rahmen *punktueller Selbstreflexionen* erkennen. Dabei scheinen schlaglichtartig Momente rassismussensibler Macht- und Sprachkritik auf, die jedoch schnell erlöschen und mithin auf das weitere Sprechen der Interviewten keine nachhaltige Strahlkraft entfalten.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

4.3.1 Die Transformationserzählung

Bei der Transformationserzählung handelt es sich um eine erste Form brüchiger Dekonstruktionen antimuslimischer Ideologeme, wie sie für das dritte Muster lebensweltlicher Aneignungen charakteristisch sind. Wir sprechen hier von einer *dilemmatischen Diskurspraxis*, da sich in ihr eine Selbsterzählung von der Überwindung antimuslimischer Bedeutungsproduktionen entfaltet, gleichzeitig und implizit wesentliche Merkmale antimuslimischer Ideologeme in den Aussagen der Interviewten jedoch erhalten bleiben. Die so zutage tretenden Inkonsistenzen werden von den Interviewpartner*innen weder offen thematisiert noch durch argumentative Integrations- und Vermittlungsmaßnahmen moderiert und geglättet – wie es etwa beim zweiten Aneignungsmuster durch die Konstruktion von Subkategorien und deren Polarisierung der Fall war. Gegensätzliche Bedeutungszuschreibungen stehen hier schlichtweg nebeneinander. In der Transformationserzählung zeigt sich dies in Form symbolischer Brüche, welche sich insbesondere zwischen der expliziten Erzählebene und den impliziten Bedeutungsproduktionen, die sich in Wortwahl, Interpretationsfokus, in der Hervorhebung und Auslassung von Argumenten sowie der rhetorischen Arbeit am eigenen Aussagetext erkennen lassen.

Der im Begriff der Transformationserzählung hervorgehobene Aspekt der *Selbsterzählung* ist dabei zentral: Er betont, dass es sich hier um einen im wissenssoziologischen Sinne schöpferischen Akt handelt, wobei die Plausibilisierung des Vergangenen aus der Perspektive des Jetzigen erfolgt, oder wie Abels es formuliert: »Erinnerung ist nachträgliche Bewertung einer biographischen Identität *damals* zum Zwecke einer Identität, wie wir sie *heute* brauchen.« (2009: 139, Herv.i.O.) Die Frage nach dem Grad des Intentionalen beantwortet Abels dabei relativierend mit Bezug auf Berger: Wir »alle spielen mit der Geschichte […]. In den meisten Fällen handelt es sich allerdings dabei nur um einen partiellen und allenfalls halbbewussten Vorgang.« (Berger 2011 [1963]: 80)

Die Transformationserzählung enthält zwei Zeitebenen (das Vorher und das Nachher), die über ein *Moment des Wandels* – zumeist ein spezifisches Ereignis im Leben der Interviewten – miteinander verbunden sind. Dieses Moment wird von ihnen als Impuls für einen Wahrnehmungs- bzw. Wissenswandel identifiziert und dabei explizit positiv evaluiert. Auf expliziter Ebene der Transformationserzählung erscheinen rassistische Deutungen als vergangen, überwunden und abgelöst von differenzierteren und wohlwollenderen Perzeptionen und Konzepten. Es fungiert damit auch als rhetorisches *Interessensmanagement*, insofern ihm die (unausgesprochene) Behauptung zugrunde liegt, es nun besser – nämlich der Realität entsprechend – zu wissen und frühere Vorbehalte überwunden zu haben. Bei einigen Interviewpartner*innen ist diese Erzählung besonders stark ausgeprägt, was auf ihren, auf einzelne Aussagekomplexe übergreifenden Charakter hindeutet: Bei ihnen wird die eigene Vorstellungswelt in Bezug auf ›den Islam‹ und ›Muslim*innen‹ verstärkt um diese Erzählung herum konstruiert – sie dient ihnen als Fixpunkt, auf den die Interviewten immer wieder argumentativ Bezug nehmen. Dies betrifft in den vorliegenden Samples v.a. die US-Interviewpartnerinnen Kim McDonald und Victoria Miller. Wir wollen uns ihre Fälle nachfolgend genauer ansehen.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

4.3.1.1 Transformationen erzählen – ›Fremdheit‹ stabilisieren

Mehrere Interviewpartner*innen identifizieren ein biographisches Ereignis oder eine Phase des persönlichen Kontaktes mit ›Muslim*innen‹ als konstitutiv für die Transformation der eigenen Wahrnehmung. So etwa auch Kim McDonald (31), eine junge Ärztin im Praktikum aus dem bürgerlichen Lincoln Park im Zentrum Chicagos. Zu Beginn des Interviews weist sie zunächst entschuldigend darauf hin, dass sie erst relativ spät, im Zuge ihres Studiums, persönlich mit ›Muslim*innen‹ in Kontakt kam. Dieser sei dann jedoch durchaus intensiv und vielseitig gewesen. McDonald bettet ihre Erfahrungen mit ›muslimischen‹ Personen von Anfang an ein in eine persönliche Geschichte des Lernens, des Wissens- und Erkenntnisgewinns. Während andere Interviewte ihre Bekannten als konkrete Personen vorstellen, von gemeinsamen Erlebnissen berichten und dabei essentialisierende Vorstellungen quasi *en passent* durchbrechen (vgl. Kap. 4.4.2), betont McDonald primär die *wissensgenerierenden Aspekte* jener Begegnungen und Bekanntschaften. Dabei erhält sie eine Distanz gegenüber ihren ›muslimischen‹ Bekannten aufrecht, insofern als sie sie weniger als komplexe Individuen, denn als Erkenntnisobjekte in Erscheinung treten lässt. Die von ihr realisierte Transformationserzählung erhält dadurch eine stark rationalistische Note, in der sich wiederum ein Moment des Machtvollen zu erkennen gibt. Trotz wohlwollender Erlebnisschilderungen lässt sie sich daher als Selbsterzählung verstehen, in der ein spezifisches Wissen – bzw. dessen Erwerb – über ›Muslim*innen‹ rekonstruiert wird.

> KM: […] I'm from Indiana. ahm, but being from Indiana, I wasn't really exposed to (.) much Islamic culture. ahm, the most I was exposed to was recently when I went to medical school. so I went to graduate school and in medical school there where some Islamic people but I didn't, it wasn't very: (.) it's, I still didn't know much about it. and then I went to medical school which is like, you know, you live amongst people, we know each other really well. and I would say it was like 30 percent Islamic, very diverse from all over. and that was my first like exposure, types of like my friends and like learning about (.) you know, what they celebrate. and then, you know, they were always really friendly and they would (.) tell me about it. and ahm, but that was really the first time. so I really was like 27, 28 (.) before I was really (.). so, in Chicago I still see these people, like I do my rotations for medical school with them. and they are like (.) you know, I'm always still learning @about@ Islam, especially ›cause they are so diverse. I mean, they're from so many places. I know there is African Islamics, then like Middle Eastern Islamics, some are like- so different. so, that's really my only: exposure is talking to them about like their believes and their holidays and all that stuff. (Z 16-32)

Die bereits angesprochene Distanzierung der Interviewpartnerin lässt sich im zitierten Textausschnitt an verschiedenen Stellen erkennen: Zunächst wählt McDonald für die Bezeichnung von ›Muslim*innen‹ einen eher unkonventionellen Begriff: »Islamics«. Diese Substantivierung des Adjektivs islamisch lässt sich als Hypostasierung religiöser Identitätsbezüge lesen; sie entfaltet eine objektivierende Wirkung. Trotz dem die Interviewpartnerin auf expliziter Aussageebene die erlebte Diversität ihrer ›muslimischen‹ Kommiliton*innen unterstreicht, bleibt sie auf lexikalischer Ebene der essentialisierenden Logik der vereinheitlichenden Gruppenkategorisierung verhaftet. Dies wird durch

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

die Konstruktion ›muslimischer‹ Untergruppen – »African Islamics«, »Middle Eastern Islamics« – insofern verstärkt, als es die Objektivierung und Klassifizierung weiter elaboriert und damit verselbstständlicht. Die Merkmale Ethnizität bzw. nationale Herkunft werden dabei als zusätzliches Klassifikationskriterium eingeführt. Diversität wird hier so in engen Grenzen und äußerst groben Schattierungen wahrgenommen. Die Tatsache, dass McDonald – wie bereits bei anderen Interviewpartner*innen gesehen (vgl. Till Feller, Grit Paul Kap. 4.1.1.1) – zur Beschreibung der persönlichen Präsenz von ›Muslim*innen‹ depersonalisierende Quantitätsangaben anwendet (»I would say it was like 30 percent Islamic«), unterstreicht die persönliche Distanziertheit zusätzlich. »These people« scheinen ihr letztlich, trotz lebensräumlicher Überschneidungen und der Betonung persönlicher Beziehungen (»I went to medical school which is like, you know, you live amongst people, we know each other really well.«), persönlich ›fremd‹ geblieben zu sein. Insgesamt ergeben sich so zwischen expliziter Transformationserzählung und den implizit verandernden Charakterisierungen ihrer Kommilitoninnen ideologische Brüche, die von der Interviewpartnerin nicht thematisiert werden. Anders als bei den polarisierten Diskurspraxen, die inkonsistente Bedeutungsproduktionen durch binäre Kategorisierungen trennen, ordnen und glätten, bleiben diese im Fall von McDonald unmoderiert nebeneinander stehen.

Dass die hier interessierenden Transformationserzählungen nicht ohne die *subtile Produktion* von ›Fremdheit‹ auskommen, zeigt sich auch am Beispiel der Interviewpartnerin Victoria Miller. Anders als Kim McDonald kennzeichnet sie die Beziehung zu ihrer Kommiliton Yasemin allerdings wesentlich deutlicher als Freundschaft, was sich zu allererst darin zeigt, dass sie sie eigenständig mit Namen vorstellt:

> I: Tell me a little bit more about this girl, this student fellow friend.
> VM: Oh, yeah, that I went to College with?
> I: Yeah. how did you get to know her?
> VM: She lived on my floor in my freshmen year, so I am meeting everybody at freshmen year. like, can I say her name? […] it will just make it easier cause I feel like it's (helping). her name is Yasemin and I was always thinking she was beautiful and I loved her name. and I was like ›Oh, this like-‹ cause like I said, I grew up in like white America. you know, like my High School was all white […] I started meeting as many diverse people as possible. but so she lived on my floor and so actually I became pretty good friends with her, ahm, freshmen and sophomore, little bit of sophomore year. (Z 86-106)

Miller präsentiert ihre Kommilitonin als konkrete Person, die sie mit explizit positiven Attributen versieht (»she was beautiful and I loved her name«). Ihr persönliches Kennenlernen bettet sie ein in eine Zeit, die durch das Entstehen vieler neuer Freundschaften und Bekanntschaften geprägt war. Diese stellt sich für Miller als eine Lebensphase dar, die mit erheblichen Veränderungen einherging: Ihre College-Studienzeit hebt sie vom Aufwachsen im rein »weißen Amerika« kontrastierend ab. Yasemin ist Teil dieser neuen, »diversen« Welt, der sich Miller zunächst mit großer Begeisterung hingibt. Trotz expliziter Sympathiebekundung kommt die Charakterisierung der ›muslimischen‹ Kommilitonin aber auch bei ihr nicht ohne Anklänge populärer Orientalismen aus. So lässt sich die Hervorhebung von Yasemins Schönheit und ihres Namens als Hinweis auf eine Exotisierung der Freundin als *faszinierender Fremder* lesen. Die Ein-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

deutung des ›Fremden‹ als Faszinosum stellt, wie Hahn verdeutlicht, eine gängige Reaktion auf das Unbekannte dar: »Das Fremde erscheint einerseits immer wieder als Verlockung, als Aufbruch aus belastenden Gewohnheiten und Routines, als Bereicherung und Anregung, als spannend und aufregend, als abenteuerlich und faszinierend« (1994: 151f.). Dass die ›muslimische‹ Freundin der Interviewpartnerin als ebensolche aufregende Neuigkeit gilt, wird nicht zuletzt auch durch den Verweis Millers auf fehlende Kindheitserfahrungen mit gesellschaftlicher Vielfalt unterstützt. Millers persönliche Transformationserzählung unterteilt sich dabei in eine Zeit vor und nach Yasemin. Während sie zwar schon durch die Anschläge von 9/11 mit den Begriffen »Muslim« und »Islam« in Kontakt gekommen sei (»my first experience was when 9/11 happened«), ist es erst die ›muslimische‹ Kommilitonin und Freundin, durch die sie Näheres über die Religion des Islams erfährt (s.u.).

Millers personen- und religionsbezogene Bedeutungsproduktionen in Bezug auf die Freundin und deren Glauben basieren jedoch nicht ausschließlich auf Faszination, im Gegenteil. In einer früheren und einer späteren Erwähnung Yasemins zeigt sich, dass sowohl deren Religion als auch deren kulturelle Alltagspraxen und konkret die damit verbundenen »smells« bei Miller Irritationen auslösten.

> VM: […] when it comes to the religion, ahm I don't have a lot of experience with that. I just had a friend in College who was Muslim and so I learned about it through her. and I just remember feeling sorry for her during Ramadan, ahm, cause she had to fast. ahm, and she was actually like happy when she got her period during Ramadan cause then she could finally eat. ahm, so I mean that was just kind of my first (.) experience- I mean, not my first, my first experience was when 9/11 happened and then- but I don't really know anything about it. ahm, but that was like the first time I feel like I ever really hear ›Muslim‹, ›Islam.‹ (Z 31-40)
>
> ***
>
> VM: I think at the time it felt like (2) I, like this is gonna make me sound so ignorant and white or whatever but like, Yasemin, just being her friend brought about- I am a very like smell person and like being her friend brought about all this sense of new smells, and I'm saying that in a polite way. ahm, and but it was, so that was just like different for me, like not in a bad way, I mean I just wasn't used to the smells of being her friend. like, just, like she smelled different, the food she ate smelled different, ahm, just her, like, her dorm smelled different than the rest of ours. so I remember that being really different and just a lot of the praying, I mean, in my religion you pray too or the religion I grew up with, you pray. but like just the, like having to lay down- but it's not laying down- but you know, kneeling five times a day, ahm, the fasting thing was really different. like that just seemed kind of cruel to me, and like, I don't know, I didn't like that […]. (Z 231-245)[21]

21 Da Miller den Begriff des ›Fremden‹ zu einem frühen Zeitpunkt im Interview bereits selbstständig eingeführt hatte (»I learned a little bit about her religion […] I remember just thinking it was, it's just so differrent«, Z 137-8), wird sie von der Autorin um eine genauere Beschreibung dessen gebeten, was ihr »different« erschien. Der Textauszug dokumentiert ihre Ausführungen dazu.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

Betrachten wir zunächst die Aussagen Millers zum Fasten und Beten (erster Auszug und ab Mitte des zweiten Auszugs), so fällt auf, dass sie ihre Ablehnung der islamischen Glaubenspraxen explizit und deutlich artikuliert. Vor dem Hintergrund ihrer eigenen religiösen Erfahrungen erscheint ihr die islamische Version des Betens und Fastens nicht nur »different«, sondern inhuman und »cruel«. Auffällig ist dabei nicht nur ihre unmissverständliche Wortwahl, sondern auch die Tatsache, dass sie ihre Eindrücke sehr pauschal formuliert. Obwohl sie hier über die Religiosität ihrer Freundin spricht, erhalten ihre Aussagen durch die Gegenüberstellung von »Islam« und ihrer eigenen christlichen Religion einen verandernden Charakter. Sie deutet das Gebet als eine durch Zwang erwirkte, festgeschriebene Handlungsfolge, ohne dabei die Möglichkeit einer freien und individuellen Auslegung durch die Gläubigen zu erwägen. ›Den Islam‹ zeichnet sie als starres Regelwerk, »fremd« und erbarmungslos gegenüber seinen Anhänger*innen. Diese Sichtweise auf die Religion scheint von der Person Yasemins argumentativ entkoppelt. Millers persönliche Verbindung zur Freundin haben offenbar nur bedingt dazu beigetragen, Religionspraxen im Islam als legitime Varianten religiöser Lebenswelten zu verstehen und als solche anzuerkennen. Hieraus ergeben sich weitere *symbolische Brüche* zwischen Millers Transformationserzählung – raus aus dem ›weißen‹ Umfeld und rein in alltägliche Diversitätserfahrungen – und ihrer verandernden Interpretation der Religionspraxen Yasemins sowie der ihr zugeschriebenen Passivität im Zusammenhang mit diesen.

Ein Grund dafür mag auch sein, dass Yasemin laut Miller selbst zuweilen mit ihrem Glauben haderte. So erwähnt sie im zweiten Textauszug, dass die Freundin »was actually […] happy«, wenn sie ihre Periode bekam und nicht fasten musste. Der Umstand, dass sie sie wegen des Fastens bemitleidete (»feeling sorry for her«), bestätigt den Eindruck, dass sie den islamischen Glauben als eine Art Bürde betrachtet, als etwas, was der Person der Freundin äußerlich ist. Diese Art der Wahrnehmung steht in einer Linie mit der antimuslimischen Vorstellung ›vom Islam‹ als einer autoritären und anti-liberalen Religion, die ihre Anhänger*innen von einer glücklichen, modernen und selbstbestimmten Lebensweise abhält. In dieser Perspektive erscheint Yasemins Religion nicht nur als rückständiges und inhumanes Ideensystem, sondern ›Muslim*innen‹ wird so die freie Entscheidung für den Glauben und die Entwicklung individueller Formen der Religiosität insgesamt abgesprochen. Die hier aktualisierte Deutung erinnert an die *Viktimisierung* von ›Muslim*innen‹, wie wir sie bereits bei der Kontrastierungspraxis beobachtet haben (vgl. Kap. 4.2.3).

In der Betrachtung und Bewertung des »Geruchs« ihrer Kommilitonin scheinen darüber hinaus Praxen *kulturalisierender Veranderung* auf. Zwar werden von der Interviewpartnerin keinerlei Kollektivierungen vorgenommen – das für Rassismen typische Merkmal der Negation des Individuellen zugunsten einer Verabsolutierung des Kollektiven wird nicht realisiert – und auch eine explizite Negativbewertung eben dieser Gerüche bleibt aus. Dennoch vollzieht sich durch die syntaktische Anordnung ihrer Beobachtungen – deren Parallelisierung – (»she smelled different, the food she ate smelled different, ahm, just her, like, her dorm smelled different than the rest of ours.«), eine implizite Abgrenzung von der Freundin. Ihr Geruch wird dabei zum Differenzmerkmal. Dass, wie eingangs erwähnt, Miller mit diesen Gerüchen ihre Schwierigkeiten hatte, fasst sie in der bildhaften Formulierung »I just wasn't used to the smells of being

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

her friend« zusammen. Die »fremden« Gerüche der Kommilitonin werden hier durch den direkten Bezug zu ihrer Person gewissermaßen naturalisiert: als würden sie nicht von einer Handlung – der Auswahl von Speisen, des Kochens – hervorgerufen, sondern gingen von ihr persönlich aus, als Teil ihres Wesens, ihres Wohnraums, ihr Es*skultur*.

In der Markierung Yasemins als *olfaktorisch Fremder* (ihr Raum roch anders als »the rest of ours«, woraus sich implizit der Schluss ableitet, dass *unsere* Räume nicht, oder zumindest *nicht auffällig* röchen, Normalität wird hier, rassismustypisch, für *das Eigene* beansprucht) kommt empirisch zum Tragen, was Terkessidis in seinem Rassismuskonzept mit der fehlenden theoretischen Notwendigkeit expliziter Bewertungen meint. Trotz dem eben diese hier ausbleibt, ergibt sich aus der Kontrastierung zwischen Yasemin und dem »Rest«/uns, aus der Überbetonung jenes banal-alltäglichen Sachverhalts, doch eine problematisierende Einschätzung jener von Miller deklarierten olfaktorischen Andersartigkeit: »Der Unterschied ist also immer schon bewertet.« (Terkessidis 2004: 99)

Dass dieser *immer schon bewertete Unterschied* auch dann zum Tragen kommt, wenn das eigene Handeln selbstkritisch reflektiert wird, zeigt sich, wenn wir noch einmal zum Ausgang unserer Betrachtungen und damit zur Interviewpartnerin Kim McDonald zurückkehren. Auf die Frage, inwiefern sich ihre Beziehungen zu ›muslimischen‹ Kommiliton*innen von anderen unterschieden – eine Frage, die insofern als gesprächsimmanent zu betrachten ist, als sie an die von McDonald berichteten Lernerlebnisse mit neu-bekannten ›Muslim*innen‹ anschließt – schildert jene eine Ausgehsituation, in deren Rekonstruktion ebenfalls verandernde Zuschreibungen zum Vorschein kommen.

> KM: […] Ok a good example is, I had a good friend that- she was such a nice girl, I really liked her. she was so conservative. she was married ahm, she was [in] an arranged marriage […] and she had a son. and her husband Muhammed and their son, ahm, they lived in the U.S. and she was down in the Caribbean. she wouldn't come out with me, she wouldn't go to bars with me. she wouldn't go to- we went to a karaoke night one night and she wouldn't come. and ahm, she wouldn't like wax her eyebrows and she, you know what I mean? she had, cause she would dye her eyebrows, so she couldn't wax them. she had all these like weird things that I didn't understand. and then one night it was like, she had nothing else to do and like she needed a ride home and so she agreed to go to karaoke with us. and she won't drink, she's never drank before, she wouldn't drink and we tried to take, like we were taking pictures of us all doing karaoke and she would like hide and get out of the picture. so I always felt like, like in general, you know, at least at my school, if you're Muslim you're much less likely to spend time with me and do the things I wanna do. much more likely to like, stay home and study. and so and I always felt like I was corrupting her, you know, like I, you know, all I wanted to take a picture of my friends, I didn't realize that would bother her, you know. that kind of stuff. so I do feel like it's a different relationship. (Z 190-210)

McDonald beschreibt die ›muslimische‹ Kommilitonin einleitend als eine sympathische Person, die sie persönlich sehr mochte, geht jedoch schnell dazu über, allerlei Unterschiede zwischen sich und jener »guten Freundin« aufzulisten: Sie ging nie mit ihr aus, zupfte sich nicht die Augenbrauen, trank nicht, ließ sich nicht fotografieren. In Bezug auf bevorzugte Freizeitaktivitäten, Kosmetikpraxen und Trinkgewohnheiten entsteht

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

in McDonalds Ausführungen ein Bild kultureller Gegensätzlichkeit. Interessant ist nun, dass auch hier eine negative Bewertung der Lebensführung jener Freundin implizit mitschwingt und zwar insofern, als sie lediglich als Spiegelbild der Interviewpartnerin in Erscheinung tritt. Außerhalb dieses Vergleichsrahmens wird über die Muslima wenig bis gar nichts gesagt; selbst die einleitenden Informationen über ihren Familienstand, ihr Muttersein und ihre konservative Lebensführung gewinnen erst in Bezug zum betonten Individualismus McDonalds an Bedeutung.

Deren Befürchtung, sie könnte die Freundin mit ihrem liberalen Ausgehverhalten kompromittieren – für sich genommen ein durchaus selbstkritisches Aussagemoment – *kann* im Gesamtkontext der Anekdote jedoch als paternalistisch, *muss* mindestens jedoch als Stabilisierung der eigenen (kulturellen) Lebensweise bewertet werden. Warum? Weil die Interviewpartnerin in der Eindeutung der Beziehung zur Freundin die Möglichkeit auslässt, die eigenen Kulturpraxen (des Feierns, des Studierens) in ihrer Kontingenz zu erkennen. Dass es verschiedene Vorstellungen – und Realisierungen – von einem guten Studienleben geben kann, und dass diese gleichberechtigt und selbstbestimmt sein können, dieser Überlegung setzt McDonald sich hier nicht aus. Dies mag zum einen daran liegen, dass in ihrer Rekonstruktion etwas greift, das an Schütz' »natürliche Einstellung« erinnert: jene fraglosen Konzepte und Vorstellungen, mit denen wir unseren Alltag sinnhaft erfahren, ohne ihn unentwegt zu problematisieren und darüber unsere Handlungssicherheit zu verlieren. Zum anderen ermöglicht aber gerade die Anwesenheit eines anderen – d.h. vom eigenen abweichenden – Lebensmodells, die eigenen kulturellen Muster als solche zu erkennen, oder wie Nassehi sagt: »*Sobald Kultur in den Blick gerät, wird auch die eigene Position zur Kultur*, d.h. zu einer anderen Möglichkeit anderer Möglichkeiten.« (2008: 150, Herv.i.O.) Während Kultur im Sinne Schütz den unbefragten Boden meint, auf dem uns in unserer Lebenswelt alles als schlicht gegeben erscheint, meint Kultur in der Anwesenheit von Differenz das genaue Gegenteil: die (potentielle) Erkenntnis, dass das Eigene auch anders sein könnte. Nassehi stellt diese beiden Kulturbegriffe einander gegenüber:

> »Die Funktion von Kultur ist demgemäß [im Sinne Schütz, *Anm. d. Verf.*], Unsicherheit und Kontingenz wegzuarbeiten. Einer Kultur anzugehören, bedeutet auch, dass man bestimmte Fragen nicht mehr stellen muss. Man weiß, was zu tun ist, was dies und jenes bedeutet, und man weiß nicht einmal, dass man es weiß, weil die Dinge eben tatsächlich so sind, wie sie erscheinen. Sobald man aber zu sehen lernt, dass andere Kulturen denkbar sind, wird Kontingenz *betont* und nicht weggearbeitet. Insofern muss man paradoxer Weise sagen, dass *stabile Kulturen* letztlich keine Kulturen sind, oder besser: Sie können das von sich letztlich nicht wissen. Sobald sie aber darauf aufmerksam werden, wird der Blick unweigerlich nicht nur auf das Fremde, sondern auch auf das Eigene gerichtet. Die Reaktionsmuster darauf sind vielfältig, und die Geschichte der sozialen Welt und unser heutiger Alltag sind voll davon: Feindschaft, Berührungsängste, Hierarchisierungen und hegemoniale Ansprüche gehören ebenso dazu wie die normative Idee des Ausgleichs und des Dialogs der Kulturen oder aber die romantisierende Zurechtlegung des Fremden als des Besseren.« (Ebd.: 151, Herv.i.O.)

Betrachten wir die Transformationserzählung abschließend vor dem Hintergrund der Ausführungen Nassehis, lässt sich feststellen, dass sie im Vergleich zu anderen Aneig-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

nungsmustern, die es, wie wir später noch sehen werden, durchaus ermöglichen, auf die Kontingenz der eigenen lebensweltlichen Selbstverständlichkeiten aufmerksam zu machen und sogar weiterführende Reflexionen, etwa über das machtdurchwirkte Verhältnis zwischen der eigenen Position und dem ›muslimischen Anderen‹, anzustellen, letztlich bei der Fixierung und Stabilisierung von Differenzen stehenbleibt. Und das, obwohl sie auf expliziter Erzählebene eine Geschichte des Wandels und der Überwindung lückenhafter Kenntnisse und negativer Perzeptionsweisen erzählt. Das antirassistische Transformationspotential der Transformationserzählung stellt sich mithin als limitiert heraus, weil es das eigene Wissen nicht in seiner Verstricktheit in gesellschaftliche Machtverhältnisse reflektiert. Miller und McDonald berichten beide von einer kontaktinduzierten Wahrnehmungs- und Wissenstransformation und doch charakterisieren sie ihre Freundinnen als ›Fremde‹. Einen reflektierenden Rückbezug auf die eigene lebensweltlich-kulturelle Verortung unterlassen sie. Ein ebensolcher Rückschluss wäre jedoch die Voraussetzung dafür, andere in ihrer Differenz und *gleichzeitig* in ihrer Gleichheit zu erkennen.

4.3.1.2 Die Transformationserzählung als Geschichte von Irritation und Gewöhnung

Während sich im US-Teilsample Transformationserzählungen finden lassen, die an den engeren persönlichen Beziehungen der Interviewpartner*innen aufgehangen sind, finden wir im deutschen Sample ebenfalls biographische Narrationen über – allerdings eher flüchtige und unpersönliche – Alltagserfahrungen mit ›Muslim*innen‹ sowie mit nichtmuslimischen Migrant*innen.[22] Im Vergleich zu den Einlassungen der Interviewten McDonald und Miller spielen hier Vorstellungen von Heimat, Ursprünglichkeit und Normalität eine deutlich größere Rolle. So werden in der autobiographischen Erzählperspektive erste Kontakte mit ›Muslim*innen‹ bzw. Migrant*innen zwar ebenfalls als Impulse für einen Perzeptionswandel beschrieben, gleichzeitig werden sie jedoch deutlich stärker als Erfahrungen von ›Fremdheit‹, Abweichung und Irritation rekonstruiert. Auffällig ist, dass es sich bei diesen Interviewten ausschließlich um Personen mit ostdeutschem Sozialisationshintergrund handelt. Dabei ließe sich vermuten, dass die Präsenz von ›Muslim*innen‹ in den alltäglichen Lebenswelten der Interviewten auch deswegen als Irritation wahrgenommen wird, weil in der DDR Personen mit ›muslimischen‹ Identitäts- und Herkunftsbezügen kaum vertreten bzw. öffentlich unsichtbar waren.

So lässt sich in den autobiographischen Schilderungen Silvia Mancks zu ihrem »erste[n] Kontakt« mit nichtdeutschen Personen eine nicht weiter reflektierte Hypostasierung ihres »Anderseins« erkennen. Manck berichtet, wie sie als Teenagerin mit ihren Eltern aus der ehemaligen DDR in die BRD übersiedelte und es dort zu ersten Begegnungen mit einer zugezogenen spanischen Familie kam. Das sei für Manck »eine ganz andere Welt« und »schon komisch« gewesen. Allerdings würde sie dies »heute

22 Diese erfolgen entweder auf die Eingangsfrage der Autorin nach den »bisherigen Erfahrungen mit Islam und Muslim*innen« oder auf die Frage, »wann« den Interviewten der Islam »zum ersten Mal begegnet ist« bzw. wann ihnen »bewusst wurde, dass es den Islam als Religion gibt«.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

nicht mehr so wahrnehmen«, sie habe über die Jahre Erfahrungen gewonnen, die es ihr nun erlaubten, »etwas gelassener damit um[zugehen]«. Alltagsbegegnungen mit Migrant*innen – und seien sie noch so flüchtig[23] – scheinen für Manck hier mit Assoziationen des Unangenehmen oder Herausfordernden verbunden, an die sie sich erst mit der Zeit gewöhnen konnte.

> I: Ähm, hat sich Ihre Wahrnehmung verändert im Laufe Ihres Lebens? […]
> SM: Ich glaube nicht, dass das jetzt so speziell für den Islam jetzt gilt, ja. äh, was, was mir schon bewusst ist, dass in, in jungen Jahren, als bei uns in, ich mit meinen Eltern in nem Mehrfamilienhaus gewohnt habe, und dann sind dort, ähm, Spanier eingezogen. das war für mich ne ganz andere Welt, ja, das- (da war) ich 15 oder so, ja. ich komme aus der DDR, wir sind damals dann in dem Alter ungefähr in die Bundesrepublik gekommen, es war für mich der erste Kontakt so richtig (.) (mit) das war ja weit weg für mich damals noch, Spanien, ja. ähm, das war schon komisch. das würde ich heute nicht mehr so wahrnehmen. ja, ähm, man geht etwas gelassener damit um oder hat eben einfach mehr Erfahrung schon, ja […]. (Z 424-443)

Die Interviewpartnerin verweist dabei – ähnlich wie die US-Interviewten McDonald und Miller – auf eine biographische Entwicklung hin zu einer größeren Toleranz gegenüber kultureller Vielfalt, auffällig ist jedoch, dass sie diese verdinglicht und als Irritationsmoment hervorhebt. Wo in der Transformationserzählung der US-Interviewten Lerneffekte und Perspektiverweiterung eine zentrale Rolle spielen (trotz impliziter Veranderung), stellt Manck die Begegnungen eher als unvermeidliche Begleiterscheinung des alltäglichen Lebens dar. Etwas, an das sie sich gewöhnen musste, das sie jedoch nicht in besonderer Weise wertschätzte oder von dem Reflexionsimpulse hinsichtlich der eigenen kulturellen Verortung ausgingen. Die Tatsache, dass sie aus ihrer eigenen, erst kürzlich erworbenen, Migrationserfahrung in der Rekonstruktion des Erstkontaktes keine Perspektive des Gemeinsamen entwickelte, scheint dies zusätzlich zu bestätigen. Ein ähnliches Muster *distanzierter Betrachtung* und Veranderung kultureller Differenz zeigt sich bei Manck auch im Sprechen über lokale »Kulturfeste«, die sie nach eigener Aussage regelmäßig besucht habe. Diese beschreibt sie mit exotisierendem Gestus als »spannende« Veranstaltungen, »wo die sich vorgestellt haben, wo die n bisschen Kultur gemacht haben« (Z 1129-1130). Manck bleibt dabei insgesamt einer Perspektive verhaftet, die in den Begegnungen mit Migrant*innen eine Abweichung vom Normalen und Alltäglichen erkennt, die sich in der *Fixierung der anderen als Fremde* manifestiert.

Weitere Fälle

Eine biographische Erzählung, die noch stärker zwischen einer »ursprünglichen« Heimat und einer als ›fremd‹ erlebten Kultur kontrastiert, findet sich bei der Interviewpartnerin Grit Paul. Paul schildert hier, ebenfalls nach einem Umzug aus der ehemaligen DDR in die Metropolregion, ihre Eindrücke der neuen Wohnumgebung (und dies recht früh im Interview bei Minute acht). Von der Autorin gefragt, wann ihr bewusst wurde,

23 Manck verfügt nach eigenen Aussagen über keine persönlichen Kontakte zu ›Muslim*innen‹, ihre Wahrnehmung gründet sie primär auf die sozial vermittelten Erfahrungen ihrer Kinder (vgl. Kap. 4.1.1.2).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

dass es ›den Islam‹ gibt, berichtet diese von der für sie offenbar völlig neuen visuellen Erfahrung urbaner Diversität.

> I: OK, ähm, kannst du dich erinnern, wann dir zum ersten Mal bewusst wurde, dass, dass es den Islam gibt als Religion. wann, wann hat der zum ersten Mal deine Aufmerksamkeit erregt?
> GP: Ich glaube, zum ersten Mal wirklich als ich hergezogen bin, weil ich ja aus dem Osten komme und da war das nicht präsent. also, ja, wir hatten, also als ich bei meinen Eltern weggezogen bin, wir hatten noch nicht mal, so blöd es klingt, ne Dönerbude. so, das heißt, und dann bin ich halt hierher gezogen und (.) auf einmal, ich find's ja schön, wenn viele Kulturen aufeinander-, weil ich find, das belebt auch einfach das Stadtbild. aber hier ist es mir zum ersten Mal richtig bewusst geworden, als ich dann auch in die Nachbarstadt nach Duisburg gefahren bin und da dann halt mit der Straßenbahn durch so n Viertel gefahren bin, wo's keine deutschen ähm, Ladenschilder oder irgendwas mehr gab. und ich dachte so, dass ist schon krass (.) und (.) ja, dann meinte meine Freundin, die aus Duisburg kam, meinte so »das ist eigentlich normal«, das ist hier im Ruhrpott halt wirklich gang und gäbe, dass bestimmte Stadtteile halt wirklich komplett übernommen worden sind. (Z 195-214)

Paul verortet die erlebte Andersheit der Duisburger Stadtteile vor dem Hintergrund ihrer persönlichen Herkunft »aus dem Osten«. Bemerkenswert ist dabei, dass sie die Frage nach der ersten Kenntnisnahme ›vom Islam‹ mit der fehlenden Präsenz einer »Dönerbude« in ihrer Heimatregion assoziiert. Dies zeigt einerseits, dass auch Paul die im gesellschaftlichen Diskurs dominierende Verquickung von Islam und türkischen Herkunftsbezügen – tatsächlich ist der Döner als Imbissgericht erst im Zuge der ›Gastarbeiter*innen‹-Migration in Deutschland entwickelt worden (vgl. Çağlar 1998: 17) – internalisiert hat. Dabei verweist sie zwar auf die Saloppheit ihrer Veranschaulichung – »so blöd es klingt« – bedient sich aber ohne weiterer Differenzierungen dieser ethnisierenden Zuschreibungen, die die Religion des Islams außerhalb des deutschen »Kultur«-Raums (»keine deutschen Ladenschilder«) verortet. Andererseits bietet Paul damit einen Erklärungsansatz dafür, dass sie erst spät und zudem mit einiger – im besten Fall als Überraschung zu lesender – Irritation (»das ist schon krass«) von der Existenz der islamischen Religion erfahren habe. Interessant ist auch hier der Begriff des Normalen, den Paul über die Zitation ihrer Freundin in Stellung bringt. Die Tatsache, dass die Interviewpartnerin die Situation im betrachteten Stadtteil als kulturelles Übernahme- bzw. Verdrängungsszenario rekonstruiert – »bestimmte Stadtteile […] komplett übernommen wurden« – indiziert, dass dieses für sie eine klare Abweichung vom eigentlichen und »normalen« deutschen Stadtbild bedeutet. Dass Paul sich in der Nacherzählung dieses Erlebnisses jener Formulierungen bedient, zeigt, dass diese Interpretation für sie auch im Interviewkontext Geltung besitzt.

Auch die Analyse der biographischen Erzählung einer weiteren Interviewpartnerin zeigt, dass sich für einige deutsche Interviewte der erste Kontakt mit Migrant*innen als Moment der Irritation und der Abweichung vom ›Eigentlichen‹ und ›Normalen‹ darstellt. Im Fall von Paula Feldstein, einer ebenfalls in der ehemaligen DDR sozialisierten

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

Kölnerin, löste die erste flüchtige Begegnung mit einem Schwarzen Menschen heftige Reaktionen aus. Ähnlich wie ihre Vorgängerinnen bettet auch sie ihre Erlebnisse in einen Legitimationsdiskurs ein, in dem der eigene Bildungs- und Sozialisationshintergrund als Begründung und Rechtfertigung für die als erforderlich beschriebene Gewöhnung an den ›Fremden‹ eingesetzt wird (»Irgendwann wurden die halt zum Bild«).

> PF: […] aber ich mach mir zum Beispiel keine Gedanken mehr drüber, wobei eben auch, da kommt halt wieder diese Ostgeschichte rein. also, ich meine, im Osten gab's ähm, wenige Ausländer (.) und ähm, hat jetzt nicht unbedingt was mit Islam zu tun, ist natürlich auch möglich @aber@ als ich das erste Mal n Schwarzafrikaner gesehen hab äh, stand ich auch da und hab geguckt und dacht mir so »Ach du, @Scheiße@, sozusagen, warum ist der denn so schwarz? Wie konnte das denn passieren?« da war ich halt n Kind. ähm, und wahrscheinlich wär's mir ähnlich gegangen, wenn ich damals ein, ein, ne streng gläubige Muslimin gesehen hätte oder (2) n Moslem. das ist halt ähm (.) einfach auch so ne, so ne, so ne Bildungsgeschichte. ich bin nur damit nicht aufgewachsen, lebte aber natürlich in der Zeit des Wandels, also das war ja, der Umschwung war ja da, man hat das ja gemerkt, auch als Kind. und ähm (.) äh irgendwann wurden die halt äh zum, zum Bild […]. (Z 253-267)

Dass Feldstein in ihrer Erzählung einen Neologismus aus Kolonialzeiten verwendet (»Schwarzafrikaner«), transportiert dabei nicht nur implizit biologisch-rassistische Rassenkonzepte, sondern wirft auch ein Schlaglicht auf das Selbst- und Gesellschaftsbild der Interviewpartnerin. So erscheinen People of Color bzw. gläubige ›Muslim*innen‹ hier als *eigentlich Nichtdeutsche*. Trotzdem Feldstein ihre Schilderungen in eine Transformationserzählung einbettet – sie mache sich mittlerweile keine Gedanken mehr darüber – wird in ihren Alltagseindeutungen dennoch das realisiert, was Arndt als »koloniale Benennungspraxis« bezeichnet (2004: o.S.). Ihr zufolge seien »viele der im Kontext der europäischen Expansionsbewegungen nach Afrika geprägten Begriffe […] bis heute gebräuchlich.« Der Begriff »Schwarzafrika« folge dabei der

> »kolonialen Unterteilung Afrikas in einen ›weißen‹ Norden, dem der Westen ein gewisses Maß an Kultur und Geschichte zubilligt, und einem subsaharischen Afrika bar jeder Geschichte und Kultur. Dieser Grenzziehung, die mit Rassentheorien legitimiert wird, fehlt jede Grundlage. Durch die Ausgliederung des Nordens Afrikas wird zudem unzulässig so getan, als handele es sich bei dem Rest Afrikas um eine homogene Einheit.« (Ebd.)

Feldstein kann nun nicht unterstellt werden, dass sie selbst überzeugte Vertreterin biologistischer Rassentheorien ist, und ihre Äußerungen im Rahmen des Interviews deuten auch nicht auf ein geschlossen rassistisches Weltbild hin. Dennoch sorgt die von ihr verwendete Sprache dafür, eine gesellschaftliche Wirklichkeit zu zeichnen, in der die Anwesenheit Schwarzer bzw. kopftuchtragender Menschen als etwas Außergewöhnliches und *eigentlich Fremdes* gilt. Deren gesellschaftliche Präsenz und Zugehörigkeit als fraglose Selbstverständlichkeit zu begreifen, davon ist auch Feldsteins Transformationserzählung letztlich weit entfernt.

Zusammenfassung: Insgesamt vermittelt sich bei den deutschen Interviewten Manck, Paul und Feldstein der Eindruck, dass kulturelle und religiöse Vielfalt zwar ein wahrge-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

nommenes, aber keinesfalls ein – im Schützschen Sinne – alltägliches, selbstverständliches Phänomen ihres Alltags sind. Von einem Umgang mit kultureller Diversität als *fraglos, unproblematisch und schlicht gegeben* kann mithin nicht die Rede sein. In ihren Schilderungen werden Vorstellungen einer ursprünglichen Heimat entworfen, die als Vergleichsfolie für ihre ersten Erfahrungen mit kultureller bzw. religiöser Diversität dient. Durch die Verwendung von Attributen wie »komisch« und »krass« und Metaphern von einer »anderen Welt« und »übernommener Stadtteile« wird in den biographischen Narrationen der Interviewpartnerinnen erlebte kulturelle Vielfalt als ›fremd‹, geschlossen und irritierend konstruiert. Dabei wirken kulturalistische bzw. dezidiert antimuslimische Ideologeme wie die Vorstellung von der Existenz muslimisch-türkischer Parallelgesellschaften als sinnstiftende Erklärungsmuster.

Bei den zitierten US-amerikanischen Interviewpartner*innen lässt sich nun ebenfalls eine interessante Beobachtung machen: Auch sie beschreiben persönliche Erlebnisse mit ›Muslim*innen‹ als etwa Neues, als etwas, das sich zuvor in ihrer Biografie aufgrund fehlender lebensräumlicher Kontaktgelegenheiten nicht ereignet hat, und das nun erschlossen und lebensweltlich eingeordnet werden muss. Das weithin verbreitete Bild von der US-amerikanischen Gesellschaft als heterogen, postmigrantisch und kulturell divers bekommt an dieser Stelle Risse. Schaut man sich die alltäglichen Lebenswelten der zitierten Interviewpartner*innen nämlich genauer an, zeigt sich, dass auf sie Strukturen wohnräumlicher Segregation – man begegnet sich im ›white America‹ schlichtweg nicht im Alltag – nachhaltigen Einfluss hatten. Die kulturelle bzw. religiöse Vielheit der US-amerikanischen Gesellschaft scheint in ihrem Fall weit entfernt von der eigenen Haustür Halt zu machen.

4.3.1.3 Transformationsabwehr: Transformationsimpulse einhegen

Neben der Transformationserzählung, die einen Wahrnehmungswandel aus autobiographischer Perspektive nachzeichnet, dabei jedoch an implizit-verandernden Bedeutungszuschreibungen festhält, gibt es auch Fälle im Datenmaterial, bei denen die Interviewpartner*innen einen potentiellen Wandlungsimpuls neutralisieren, indem sie ihn durch die Aktualisierung binärer Deutungsmuster argumentativ entkräften. Es erfolgt dabei eine pragmatische Transformation*sabwehr* durch die Priorisierung bekannter antimuslimischer Denkkonzepte (hier: die abgeschlossene Religion vs. die selbstbewusste ›Muslimin‹ als individuelle Ausnahme). Transformationsimpulse, sollen sie langfristig erfolgreich sein, müssen dazu führen, die Interviewten aus ihren subjektiven Verstrickungen in rassistische Diskurse herauszulösen. Sie müssen sie im Prozess antimuslimischer Bedeutungszuschreibungen nachhaltig irritieren und sie dazu anregen, über die Deutungsvorräte nachzudenken, aus denen sie sich alltäglich bedienen und dabei jene zumeist unhinterfragt reproduzieren. Dabei geht es nicht bloß um das Erkennen (eigener) stereotyper Zuschreibungen oder das Identifizieren enzyklopädischer Wissenslücken in Bezug auf ›Muslim*innen‹ und ›den Islam‹. Vielmehr meint Irritation hier, ein Bewusstsein für die gesellschaftlichen Dominanzverhältnisse zu entwickeln, in die das eigene Wissen eingelassen ist und auch die eigene (privilegierte) Position darin zu reflektieren. Nur aus einer kritischen Auseinandersetzung mit diesen Verhältnissen kann der Boden lebensweltlicher Gewissheiten, wie Schütz ihn beschreibt,

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ins Wanken gebracht werden. Hier fängt die bzw. der Einzelne an, als Konstrukteur*in von Wirklichkeit auf diese verändernd ein- bzw. rückzuwirken (vgl. Berger & Luckmann 2013).

Persönliche Kontakterfahrungen können einen derartigen Reflexionsprozess anstoßen, auch wenn wir an den bisher behandelten Fällen zeigen konnten, dass die damit einhergehenden Modifikationen in Bezug auf die verwendeten Deutungsangebote vordergründig und limitiert waren.

Mit der *Transformationsabwehr* lässt sich nun ein weiteres dilemmatisches Aneignungsmuster im Datenmaterial identifizieren, das wir als Variante der Transformationserzählung verstehen wollen. Seine Anwendung erfährt es ebenfalls im Kontext rekonstruierter Kontakterlebnisse, wobei bei ihm *explizit* auf bewährte antimuslimische Deutungsmuster zurückgegriffen wird. In diesem Punkt unterscheiden sich Abwehr und Erzählung, da bei letzterer Wandlungsnarration und Fremdheitsproduktion *unkommentiert* nebeneinander verlaufen, die Reproduktion und Stabilisierung von Fremdheitszuschreibungen mithin ausschließlich *implizit* erfolgt (Transformationen erzählen – ›Fremdheit‹ stabilisieren). Das Transformationspotential des Kontakterlebnisses wird bei der Transformationsabwehr hingegen aktiv unwirksam gemacht, oder um eine präziseres Bild zu verwenden: Es wird neutralisiert, indem es im Rahmen eines explizit versprachlichten Reflexionsprozesses in hegemoniale Deutungsbahnen gelenkt und seine Transformationskraft so argumentativ eingehegt wird. Von dilemmatischem Charakter ist diese Diskurspraxis dabei insofern, als in ihr ein Wandlungsmoment zwar konstatiert wird, aus diesem jedoch keine nachhaltigen Konsequenzen abgeleitet werden, d.h. Neues wird erkannt und benannt, jedoch nicht in die eigene Sprachpraxis überführt. Das Dilemma entsteht hier zwischen der Identifikation eines Phänomens und dessen fehlender alltagskommunikativer Berücksichtigung.

Eine Interviewpartnerin, bei der sich dieses Muster besonders deutlich zeigt, ist Luise Drechsel, eine junge Pfarrerin aus der Metropolregion Rhein-Ruhr. Auf die Frage, ob Themen, die ›den Islam‹ betreffen, in ihrem Freundeskreis ab und an besprochen werden, berichtet sie – von der Frage selbstbestimmt abweichend – von einem Kontakterlebnis mit einer ›Muslimin‹, das sie während einer Studienreise nach Israel hatte. Während sie diese Begegnung als »sehr beeindruckendes Erlebnis« bezeichnet und damit den für das Muster typischen Moment des Wandels andeutet, greift sie im Rahmen ihrer anschließenden, abstrahierenden Erfahrungseindeutung auf essentialisierende Deutungsmuster zurück.

> LD: Ja, also, ich bin mal […] mit so ner Reisegruppe in Israel gewesen […] da haben wir auch eine muslimische Frau getroffen, die sehr dafür gekämpft hat, dass das alles. dass die Leute was von ihrer Religion erfahren, von ihrer Gastfreundschaft so. das fand ich schon ein sehr beeindruckendes Erlebnis, so. und die wiederum auch sehr (.) freiheitlich war. also, (ich sag mal) dieses Bild, was man ja oft bekommt, auch von den Frauen im Islam, ist ja ein sehr (.) zurückstehendes. so, find ich. und, ähm, diese Frau war total offen, reist ganz viel, war- und das, find ich, ist auch das, was einem immer wieder begegnet, dieses so n bisschen Zweigeteilte. […] also das ist das, was die Leute, glaub ich, auch ganz oft wahrnehmen, dieses, dass man- also ich empfinde es zumindest so, dass auf der einen Seite der Islam etwas sehr Abgeschlossenes ist, sehr für sich,

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

aber auf der anderen Seite, ähm (.) es ja auch Menschen gibt, die Muslime sind und die ganz, ganz offen leben, ganz, ganz frei, sag ich jetzt mal, wenn man das so sagen kann […]. (Z 296-316)

Während Drechsel nun in der Eindeutung ihrer Kontakterfahrung einen Moment des Neuen und Abweichenden identifiziert, was sie in der Kontrastierung zum herkömmlichen ›Musliminbild‹ zum Ausdruck bringt (»also, [ich sag mal] dieses Bild, was man ja oft bekommt, auch von den Frauen im Islam, ist ja ein sehr (.) zurückstehendes. so, find ich. und, ähm, diese Frau war total offen […]«), entzieht sie dieser Erfahrung in der anschließenden Eindeutung jedoch ihre transformative Kraft. In dieser finden die oben benannten essentialisierenden Deutungsmuster Anwendung, welche sie mit einem Verweis auf das öffentliche Bild der Religion einleitet und mittels rhetorischer Konsensualisierung kollektiv rückbindet: »das, find ich, ist auch das, was einem immer wieder begegnet, dieses so n bisschen Zweigeteilte. […] also das ist das, was die Leute, glaub ich, auch ganz oft wahrnehmen«.

Drechsel zufolge stünde ›der Islam‹ »auf der einen Seite« für etwas »sehr Abgeschlossenes«, womit sie ein Ideologem aktiviert, das der Religion isolationistische, obskure und intransparente Eigenschaften attestiert. Eben diese sind auch in die Vorstellungen von ›muslimischen Parallelgesellschaften‹ und ›Terrormoscheen‹ eingeflochten.[24] Dem gegenüber verweist sie auf ›Muslim*innen‹, die »ganz offen leben, ganz, ganz frei«, und damit zur so-markierten Religion einen Gegensatz bilden. Wir fühlen uns hier nicht zu Unrecht an die *Polarisierungspraxis Islam vs. Muslim*innen* erinnert (vgl. Kap. 4.2.3), die es den Interviewpartner*innen ermöglicht, pauschal-negative Attribute ausschließlich auf die Religion zu projizieren, während ›Muslim*innen‹ unter Rückgriff auf liberale Ideologeme als Gleiche und anerkannte Mitbürger*innen präsentiert werden (alle Menschen sind gleich – »people are people«). Im Fall von Luise Drechsel werden Transformationsabwehr und Kontrastierungspraxis nun miteinander verbunden – und zwar so, dass uneindeutige, hybride Bedeutungsproduktionen, wie sie durch die Kontakterfahrung hätten ausgelöst werden können, eingehegt und so bewährten Deutungsmustern vom *hermetischen Islam* trotz Neuheitserfahrung Vorrang gegeben wird.

4.3.2 Punktuelle Selbstreflexionen

Wie wir in der theoretischen Hinführung dieser Arbeit sehen konnten, gehört zu den zentralen Strukturelementen rassistischer Diskurse das Etablieren, Absichern und Verstärken »von Dominanz auf verschiedenen [gesellschaftlichen] Feldern zugunsten einer herrschenden sozialen Fraktion« (Bühl 2017: 131; s.a. Wetherell & Potter 1992: 70). Um die dabei entstehenden Einfluss- und Teilhabeasymmetrien nicht permanent rechtfertigen und verteidigen zu müssen, werden diese als gesellschaftlicher Soll-Zustand präsentiert. Die Critical Whiteness Studies haben zur Bezeichnung jener »herrschenden so-

24 Wir können dieses Ideologem auch bei US-Interviewpartner*innen beobachten, etwa bei Nathan Bokhari, der konkret von einer hellen und einer dunklen Seite des Islams spricht: »I have seen the sad, dark side of Islam. I have also seen a very bright side, if I can use that word of ah, harmony and love and care« (Z 555-557).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zialen Fraktion« den Begriff des ›Weißseins‹ (bzw. *whiteness*) etabliert (vgl. Arndt 2005b: 343). Dabei handelt es sich um kein phänotypisches Merkmal, sondern um eine privilegierte soziopolitische Position, die in rassistisch geprägten Gesellschaftsstrukturen vor Diskriminierungen schützt. Das symbolische Inventar rassistischer Diskurse erlaubt dabei, wie nunmehr klar sein dürfte, nicht nur, ›Andere‹ als abweichend und nichtzugehörig zu markieren, sondern es ermöglicht auch, ›Weißsein‹ als Ideal und Normalität auszuweisen.

Aus Sicht der Kritischen Psychologie fragt Osterkamp nun nach den Möglichkeiten des Individuums, diese nicht-natürliche, gesellschaftlich hergestellte und ideologisch abgesicherte Normalität zu hinterfragen. Kann es innerhalb eines individuellen Gestaltungsspielraums gelingen, diese nicht einfach hinzunehmen, sondern sich kritisch mit ihr auseinanderzusetzen?

> »Wenn man die Möglichkeit zulässt, dass das, was normal ist, sich nicht prinzipiell von dem unterscheidet, was als rassistisch gilt, genügt es nicht, ›Rassisten‹ dingfest zu machen, sondern wäre vielmehr die Normalität der herrschenden Verhältnisse und das eigene Arrangement mit ihnen kritisch zu reflektieren.« (Osterkamp 1997: 101)

Osterkamp drängt hier auf eine »Reflexion des eigenen Verhaltens« im Rahmen der konkreten »gesellschaftlichen Einbettung« (ebd.: 102) jedes und jeder Einzelnen. In der genauen Betrachtung der Alltagsgespräche der Interviewpartner*innen zeigt sich nun, dass sich derartige selbstreflexive Momente in verschiedener Form empirisch identifizieren lassen (*Problematisierung der eigenen Machtposition*, *Analyse der eigenen Sprachpraxis*). Diese sind jedoch, und daher fallen sie unter das dilemmatische Aneignungsmuster, lediglich von kurzer Dauer, scheinen nur schlaglichtartig auf und verglimmen dann wieder. Diese Flüchtigkeit selbstkritischer Betrachtungen wird nachfolgend mit dem Begriff der *punktuellen Widerständigkeit* bezeichnet. Wie diese sich in den alltagskommunikativen Einlassungen der Interviewpartner*innen genau darstellen, zeigen die folgenden zwei Unterkapitel.

4.3.2.1 Die eigene Machtposition problematisieren

Zu den Momenten punktueller Widerständigkeit, in denen sich die Interviewten kurzzeitig in eine Gegenposition zu den Deutungsressourcen antimuslimischer Ideologeme begeben und die damit verbundenen Herrschaftsverhältnisse reflektieren, gehören die Identifikation und *Problematisierung der eigenen Machtposition*. Dieser reflexive Blick auf die eigenen, mitunter paternalistischen Denk- und Sprachmuster in Bezug auf ›Muslim*innen‹ dreht sich im Kern um Fragen der Legitimität und Verhältnismäßigkeit: Sind die Ansprüche, die ich an mein Gegenüber formuliere, eigentlich statthaft? Mir erscheinen diese als angemessen und natürlich, aber wie sieht das aus der Perspektive der anderen aus? Ist es eine privilegierte Position, von der aus ich spreche? In den Interviewtexten wird deutlich, wie vormals unhinterfragte Forderungen an ›Muslim*innen‹ – etwa sich kulturell anzupassen und das Kopftuch abzulegen – plötzlich angezweifelt und in ihrer Rechtmäßigkeit erörtert werden. Bei den nachfolgenden Beispielen lässt sich allerdings nur von punktuellen Reflexionen sprechen, da sie nur kurzzeitig aufscheinen und – zumindest im Rahmen des Interviews – zu keinen nachhaltigen Positionsverän-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

derungen führen, d.h. hin zu einer stärker kritischen, dekonstruierenden Perspektive. In ihrem punktuellen Aufscheinen liegt folglich der dilemmatische Charakter dieser Diskurspraxis begründet.

Wir beginnen die Darstellung punktueller Selbstreflexion mit einem längeren Gesprächsabschnitt aus dem Interview mit Mike Köller. Köller lebt mit seiner Frau und seinem Kind in der Nähe von Köln und arbeitet im Bereich der Energieversorgung. Er hat als einziger im Sample kein Abitur, sondern die Fachoberschulreife erworben. Im Vergleich zu den anderen Interviewpartner*innen aus der Region Rhein-Ruhr verfügt er über diverse enge Freund*innen, die er als ›Muslim*innen‹ bezeichnet, darunter andauernde Freundschaften aus der Kindheit, befreundete Arbeitskollegen, Nachbar*innen usw. Mit ›Muslim*innen‹ hat er folglich täglichen Kontakt, den er nach eigener Aussage sehr schätzt – das Verhältnis zu den Kollegen bezeichnet er als »sehr familiär« (Z 37), zu seinem »engsten Freundeskreis« zählt er »zwei türkische Freunde« (Z 62-63). Im Laufe des Interviews berichtet er von mehreren persönlichen Erlebnissen mit ›muslimischen Personen‹, die sich während der Schulzeit, auf der Arbeit oder im Freundeskreis ereigneten. Sein persönliches Erfahrungsrepertoire ist von allen Interviewpartner*innen am vielfältigsten, umfangreichsten und kontinuierlichsten – es umfasst Erlebnisse aus verschiedenen Lebensphasen sowie langfristige und enge Freundschaften. Die nachfolgende Erlebnisschilderung ist Teil dieses Erfahrungsrepertoires.

Köller erzählt hier von einem Konflikt mit einem ›muslimischen‹ Freund, an dem sich gleich ein ganzes Bündel von Fragen entzündet: Es geht um Gleichberechtigung in der Ehe, um die Legitimität des Kopftuchs, um Verhaltensregeln in freundschaftlichen Beziehungen und um weibliche Selbstbestimmung. Die diesbezüglichen Schilderungen Köllers folgen auf die Frage der Autorin nach einer »besonderen Begegnung« mit ›muslimischen Personen‹, die dem Interviewpartner im Gedächtnis geblieben ist. Es wird mithin die Rekonstruktion persönlicher Kontakterfahrungen angeregt. Wir wollen uns diese Passage genauer ansehen, da sich an ihr zeigt, wie der Interviewte seine zunächst ausführlich dargestellten Assimilationsforderungen an das befreundete Paar – diese sollten sich wie Freunde verhalten, die Frau das aufgesetzte Kopftuch ablegen – am Ende kritisch hinterfragt. Auffällig ist dabei, dass diese kritischen Selbstreflexionen nur von sehr kurzer Dauer sind, nach wenigen Sätzen lenkt Köller wieder in seine anfänglichen Deutungen ein, dass das Kopftuch unter Freunden, »heutzutage« und in seiner Generation, einfach nicht mehr »passe«.

> MK: Ich hab äh-ein:: sehr guten marokkanischen Freund und der hat vor (2) vor vier oder fünf Jahren hat der geheiratet. die haben halt auch Kinder, im selben Alter wie wir und, ähm, da ist es immer so, dass wir uns abwechselnd besuchen, ne. er kommt immer ohne Frau mit seinen Kindern zu mir (.) ja? und wenn ich da bin, wars am Anfang so gewesen, dass Amina* immer gekocht hat und wir beiden Männer (.) haben im Wohnzimmer gegessen und Amina hat in der Küche gegessen. das war am Anfang so gewesen. da habe ich mir beim allerersten Mal gar kein Kopp drüber gemacht, weil ich einfach gedacht hab, die hat zu tun in der Küche. ne? die hat gar keinen Hunger, die hat jetzt extra nur für uns beide gekocht und (.) aber als ich dann mit, dann kam sie rein, hat irgendwas vom Tisch geholt, zu Essen, keine Ahnung, was das war und hat's mit in die Küche genommen. da hab ich gedacht, ok, die füllt nach, ne. kam halt nicht

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

wieder, da hab ich mir kein Kopp, irgendwie keinen Kopp drüber, ne. beim nächsten Mal, als ich kam, hatte Amina n Kopftuch angehabt. das hatte sie vorher nicht gehabt, beim ersten Mal. da hab ich mir halt auch, erstmal nur gedacht: »ok, ist es jetzt-« keine Ahnung, irgendwie »die sind aufm Weg inne Moschee gleich.« oder, ich weißet nich, ne. und auffa::-, hab ich nachher den, den Mohamed* gefracht und hab halt gesacht, »hörma, hat die Amina in der Küche gegessen?« »ja, ja!« ich sach »warum isst die denn in der Küche?« »ja, die will das!« da hab ich gesacht »wer will denn alleine in der Küche essen? was willste mir jetzt erzählen?« und hab ich gesacht »warum hat die n Kopftuch angehabt?« »ja, das Kopftuch will der Vater!« da sach ich »ja, aber der Vater wohnt ja in Aachen. Und der wohnt ja nicht hier.« »ja, doch.« hin und her. und dann waren wir, war ich mit meinem Kleinen da gewesen, paar Tage später, haben wieder gegessen. und dann hatte Amina gedeckt für meinen Kleinen und für uns beiden Jungs und für die zwei Kinder von Mohamed, aber für sich nich. und da hat sie wieder Kopftuch angehabt. und dann hab ich zu Mohamed gesacht, hab ich gesacht »Pass auf! entweder, ne, du behandelst mich wie n Freund und deine ganze Familie tut das, ne, also auch Amina oder ich gehe. weil ich habe [auf die Sache] keine Lust drauf.« und er war völlig schockiert und sachte, »warum?« (Ja, sach ich) »warum (.) warum muss sich deine Frau vor mir verstecken, wir sind doch Freunde. ich will dir doch nicht deine Frau weg-« und hat er gesacht »nein, das (.) ob ich das verstehen wollte oder nicht, das hätte mit ihm nix zu tun. Aminas Vater. Amina hat gesacht, der deutsche Mann kommt zu Besuch und Aminas Vater möchte (.) nicht, dass sie mit mir an nem Tisch sitzt und dass sie auch, wenn die isst, dann woanders isst.« da habe ich gesagt »ok, dann akzeptier ich das nich.«, ne. habe ich gesagt »dann essen wa jetzt und dann geh ich gleich auch, weil das find ich total affig, ne.« und dann ham sis-, hat Amina halt auch gesacht, »ja, du hast auch Recht, ne, ich lass mich da so von den-immer was sagen, aber das sind ja meine vier Wände hier.« weil Amina ist eigentlich auch ne ganz offene Frau, ne, so. und seitdem ist es wirklich so, dass Amina mit uns auch dann zusammen isst und auch kein Kopftuch mehr trägt, ne. letzte Mal hat se eins angehabt, hats aber ausgezogen, als ich angekommen bin. wo ich halt gedacht hab- ((sucht nach Worten)). wenn das bei denen ja so ist, in der Religion, denn ist ja auch ok, dann hat man das auch zu akzeptieren, ne, aber unter Freunden find ich dann irgendwie so, man. ich verstecke meine Frau ja auch nicht, warum auch, ne? ich will meine Frau ja auch meinen Freunden zeigen, ne, [man] soll auch, auch stolz auf seine Frau sein, ne?

I: Hmm, hmm, ja, hat sich das Verhältnis dann irgendwie verändert? seitdem?

MK: └Nö, ach, ne. (.) also, es war eben, an der Situation schon komisch gewesen, ne. dann hat man auch erstmal zwei, drei Tage nicht miteinander telefoniert, was schon ungewöhnlich ist eigentlich, ne. aber ich glaube, er hat das dann schon verstanden, ne. oder, ich hab dann auch überlegt, ob ich dat vielleicht irgendwie zu krass gesacht hab, ne, weil es steht mir ja auch eigentlich nicht zu, in seinen 4 Wänden irgendwelche Bestimmungen zu machen, ne, oder zu sagen, »Ich geh dann jetzt!«, ne. is ja nun mal seine, seine Religion, aber man merkt halt, so, dass das, das hat, das wär, das war komisch in der Situation da, ne, dann. (.) wenn das jetzt seine Mutter gewesen wär, hätt ich vielleicht noch

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> gesagt, »ok, das ist ne alte stolze Frau, die ist das so gewohnt.« aber nicht in unserem Alter, ne. ich find, da passt das einfach heutzutage nicht mehr, ne. (Z 491-574)

Schauen wir zunächst auf die personenbezogenen Bedeutungsproduktionen Köllers, von denen er sich, das nehmen wir hier vorweg, am Ende seiner Ausführungen kurzzeitig abgrenzen wird: Köller zeichnet hier eine Konfliktsituation, in der er den beteiligten Personen zunächst genau die präskriptiven Rollen zuweist, die ein antimuslimisches Wissen für sie vorsieht: Da sind die dominant-patriarchalen Männerfiguren des Ehemanns und Vaters (in nuancierter Abstufung), die über das Erscheinungsbild und den Bewegungsradius der Ehefrau und Tochter befinden, sowie eben jene Tochter (Amina[25]), die in Übereinstimmung mit dem antimuslimischen Ideologem von der unterdrückten Frau als unmündig und passiv präsentiert wird und schließlich Köller selbst in der Rolle des Beobachters und späteren Befreiers Aminas, dessen Wertvorstellungen (liberal, demokratisch, ›westlich‹) mit denen der muslimischen Familie (konträr dazu: repressiv, autoritär, anachronistisch) nicht in Einklang zu bringen sind. Nach einer offenen, durch Köller ausgelösten Konfrontation, setzen sich dessen Wertvorstellungen am Ende durch, wodurch der Konflikt aus seiner Perspektive gelöst scheint: Die kulturellen Differenzen sind überwunden, die Familienstrukturen demokratisiert. Zwar hat Köller dabei seine Forderungen gewissermaßen unter Zwang durchgesetzt – er drohte mit seinem persönlichen Fernbleiben, konkret mit der Aufkündigung der Freundschaft –, dennoch wird dies von ihm zunächst nicht problematisiert. Entsprechend erscheint in seiner Rekonstruktion der Konflikt als überwunden.

Betrachten wir diese Erfahrungsschilderung nun aus rassismustheoretischer Perspektive, so spiegelt sich in ihr das Narrativ von der *Bürde des weißen Mannes*, der Idee

> »of the inherent superiority of the West and their ›burden‹ to civilize and tame the peoples of the East. Characterized as ›half devil, half child,‹ the colonized were seen as not only evil/barbaric but also childlike and, therefore, in need of protection.« (Kumar 2010: 257)

Durch die Aktualisierung dieses Narrativs unterlegt Köller die rekonstruierte Situation mit einer klar *hierarchischen Rollenstruktur*: Er selbst erscheint hier als pädagogische Instanz, die den ›muslimischen‹ Freund*innen die liberalen, ›westlichen‹ Werte von Gleichheit, Freiheit und Gerechtigkeit zunächst vermitteln muss, bevor das persönliche Verhältnis fortgesetzt werden kann.

Neben den neo-rassistischen Deutungselementen, die sich nicht nur in der verandernden Personenbeschreibung und der implizit behaupteten Werteinkompatibilität zeigen, sondern auch in der pauschal-kulturalistischen Interpretation der Situation (»wenn das bei denen ja so ist, in der Religion«), gibt es noch einen zweiten – sexistischen – Deutungsstrang, in dem geschlechterbezogene Machtkonstellationen vom Interviewten kommunikativ reproduziert werden. Antimuslimische und sexistische Ideologeme überlagern sich dabei auf intersektionale Weise. So lässt sich die von Köller geschilderte Konfliktsituation als eine dekonstruieren, in der von ihm artikulierte chauvinistische Vorstellungen zum Ausdruck kommen: Während Köller die Anwesenheit Ami-

25 Name geändert.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

nas – und die Abwesenheit ihres Kopftuchs – als Zeichen aufrichtiger freundschaftlicher Verbundenheit einfordert (»entweder du behandelst mich wie n Freund und deine ganze Familie tut das, also auch Amina, oder ich gehe.«), offenbart er selbst *sexistische Normalvorstellungen* hinsichtlich eines für ihn angemessenen weiblichen Verhaltens. Küchenarbeit und der häusliche Service am Mann scheinen für Köller zu den legitimen ehelichen Aufgaben zu zählen, was sich daran erkennen lässt, dass er sie gerade nicht hinterfragt: »da habe ich mir beim allerersten Mal gar kein Kopp drüber gemacht, weil ich einfach gedacht hab, die hat zu tun in der Küche. ne? die hat gar keinen Hunger, die hat jetzt extra nur für uns beide gekocht«. Für Köller wird das Verhalten Aminas erst dann zum Problem, als sie sich ihm mit Kopftuch zeigt. Durch das Hinzukommen eines *kulturellen Fremdheitsmarkers* wird die Situation für ihn plötzlich zu einer asymmetrischen (was sie aus diskurskritischer Perspektive auch vorher schon war, da allerdings im Kontext einer sexistischen Normalität, die sich dem Interviewpartner als solche nicht zeigte). Das Ideologem vom *misogynen muslimischen Mann* wird von ihm dabei kommunikativ aufgerufen und eingesetzt, es liefert Köller den konzeptuellen Schlüssel, um die Situation *als interkulturelle Konfliktsituation* zu dekodieren. Die neo-rassistische Situationsdeutung Köllers markiert jedoch nicht nur die Handlungspraxen des ›muslimischen‹ Freundes als sexistisch, sondern sie verschleiert gleichzeitig die eigenen – ebenfalls sexistischen – Erwartungshaltungen.

Köller interpretiert Aminas Kopftuch als Versuch von Vater und Ehemann, sie vor ihm zu schützen. Das Kopftuch wird hier zum Symbol weiblicher Unterdrückung. Diese neo-rassistische Deutung wird von einem zweiten – sexistischen – Deutungsrahmen überlagert, der Amina zum Objekt männlicher Blicke und speziell ihren Körper zur Projektionsfläche maskuliner Werturteile erklärt. Jener Rahmen wird wenig später ein weiteres Mal aktiviert, allerdings nicht in Bezug auf Amina, sondern auf Köllers eigene Ehefrau. So erklärt dieser: »ich will meine Frau ja auch meinen Freunden zeigen, ne, [man] soll auch, auch stolz auf seine Frau sein, ne?« Die den Freunden *gezeigte Frau* wird auf ihren Körper und ihre sichtbare Sinnlichkeit reduziert, wobei auch die klassisch-sexistische Verteilung aktiver und passiver Rollen erfolgt (Köller zeigt, seine Frau *wird gezeigt*). Die eingenommene chauvinistische Perspektive wird von Köller nicht problematisiert. Aus rassismustheoretischer Sicht ist dies nicht überraschend, lässt sie sich doch gerade deswegen gut kaschieren, weil die Rolle des Chauvinisten bereits dem ›muslimischen Anderen‹ zugewiesen ist. Der dialektische Charakter des *Othering* und die selbstentlastende Funktion rassistischer Deutungslogiken wird hier in ihrer alltagskommunikativen Realisierung erkennbar.

Der Logik des *Othering* folgend entwirft Köller sich als Befreier Aminas und Unterstützer weiblicher Selbstbestimmung, die es in der Familie des Freundes zu implementieren gilt. Das hier so konstruierte Selbstbild enthält paternalistische Deutungsressourcen, die auch in der medialen Darstellung ›muslimischen‹ Frauen zu finden sind. So zeigen Lünenborg und Kolleg*innen, dass ›Migrant*innen‹ insbesondere aus islamischen Herkunftskontexten verstärkt als bedürftige Opfer repräsentiert werden, denen allein die deutsche Gesellschaft Sicherheit und Schutz etwa vor sogenannten ›Ehrenmorden‹ zusichern könne, indem sie sie von den repressiven Strukturen ihrer »kulturell-religiösen Communities« befreiten (vgl. Lünenborg, Fritsche & Bach 2011; vgl. Kap.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

1.2.3). Köller greift dieses Ideologem auf und reproduziert es im Mikrokosmos alltäglicher, persönlicher Interaktionen.

In Köllers Erfahrungsschilderung operieren mithin verschiedene antimuslimische Ideologeme, die seine Rekonstruktion strukturieren und sinnhaft werden lassen. Während deren Deutungsgehalte vom Interviewten fraglos übernommen werden, setzt er sich mit der von ihm *eingenommen Machtposition* und der nach seinen Wünschen aufgelösten Konfliktsituation am Ende reflektiert und selbstkritisch auseinander. So bekundet er im zweiten Teil seiner Ausführungen Zweifel an der Legitimität seiner Forderungshaltung: »steht mir ja auch eigentlich nicht zu, in seinen vier Wänden irgendwelche Bestimmungen zu machen«. Hierbei fällt jedoch auf, dass Amina – um die es im Konflikt ja eigentlich geht – erneut ausgeklammert wird. Während Köller sich seine Übergriffigkeit in Bezug auf die Religionspraxen seines Freundes bewusst macht, scheint sein Paternalismus gegenüber Amina für ihn nach wie vor unsichtbar.

Wir erkennen in dieser selbstreflexiven Einlassung dennoch ein Moment der Erkenntnis jener *differenzierenden Macht*, die der Apparat des antimuslimischen Rassismus Köller strukturell zuweist. Diese kann – wie im Theorieteil gezeigt – in der gesellschaftlichen Gegenwart nur dann störungsfrei operieren, wenn die Konsequenzen ihres Wirkens von den handelnden Akteur*innen nicht hinterfragt, sondern für normal und legitim erachtet werden. Ein Unwohlsein mit der eigenen privilegierten Position oder deren Enttarnung als repressiv, liefert Impulse für eine kritische Auseinandersetzung mit rassistischen Deutungsressourcen und Gesellschaftsverhältnissen. Köller begibt sich am Ende seiner Ausführungen in eben diese Position distanzierter Selbstbetrachtung: Steht es mir eigentlich zu, hier zu fordern? Gilt es nicht, die religiösen Praxen des anderen zu »akzeptieren«? Es ist ein Positionswechsel, allerdings einer von beschränkter Dauer und limitierter ideologischer Strahlkraft. Weder problematisiert Köller seine eigene paternalistisch-sexistische Perspektive, noch versucht er sich in einer weniger kulturalistischen Deutung der Vorgänge (neben einer religiösen Motivierung gibt es diverse historische und soziopolitische Faktoren, die das Tragen des Kopftuchs insbesondere für Frauen mit Migrationserfahrungen als Norm hervorbringen können: etwa auch die staatbürgerschaftsrechtliche, migrations- sowie religionspolitische Verfasstheit des Aufenthaltslandes, vgl. Shirazi & Mishra 2010). Köller verbleibt mithin – trotz kurzen Ausscherens – innerhalb des aufgerufenen antimuslimischen Ideologems vom Kopftuch als Symbol weiblicher Unterdrückung. Seine abschließende Bewertung, dass ein Kopftuch »heutzutage« und im Alter der Beteiligten »einfach nicht mehr« passe, bestätigt dies.

Weitere Fälle

Intensiver, weil sprachlich und argumentativ elaborierter, zeigt sich die Reflexion der eigenen machtvollen und gesellschaftlich gestützten Anspruchshaltung bei der Interviewpartnerin Maria Zartmann. Auch sie geht auf Nachfrage der Autorin auf ihre Meinung zum muslimischen Kopftuch ein:

> MZ: Ja, also die Kopftuchfrage, also da hab ich mich oft mit Leuten auch auseinandergesetzt, weil (.) da hatte ich auch so ein Erlebnis in Israel im Bus, da saß ne jüngere Frau neben mir und äh, die, die fragte mich, glaub ich, was ich mache, woher ich komme,

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> und so. und das war ne gebildete Muslimin, die mir erklärt hat, dass sie ihr Kopftuch trägt, weil sie das will und weil das für sie auch ähm, also ihre, ähm, ihre Religion mit beinhaltet, dass das aber nicht irgendwas wäre, was sie einschränkt. und also, das war für mich total plausibel und seitdem habe ich das auch anders sehen können. und ähm, also sicherlich gibt's (.) einige Frauen, die das tun, weil ihre Männer oder ich-weiß-nicht-wer halt die Religion so abstrakt als Gebot das verlangt und sie (.) sie befolgen das halt. aber (.) also es gibt ganz viele, für die ist das ne bewusste Tat und die finde ich zu respektieren. und, sehe ich überhaupt nicht, wieso wir das Recht haben zu sagen, das dürft ihr nicht, ja. die deutschen oder europäische Frauen tragen ein Kreuzchen um den Hals, da stört sich doch niemand dran. also, das hm, der, der, da wo es extrem wird, das zeigt sich ja an anderen Stellen, ja. ja, den Gedanken und Äußerungen und letztlich Taten von Leuten […]. (Z 310-328)

In Zartmanns Darstellung einer Encounter-Interaktion mit einer ›muslimischen‹ Frau in einem Bus in Israel scheint zunächst jene binäre Bedeutungsmatrix auf, die im gesellschaftlichen Wissen über das Kopftuch von hegemonialer Kraft ist: ›Musliminnen‹ sind hier entweder gebildet, selbstbestimmt und ›westlich‹ (= ohne Kopftuch) oder sie sind unterdrückt, abhängig und streng religiös (= mit Kopftuch). In der Logik dieser Matrix wird das Kopftuch zur *sichtbaren Charakterfacette* erhoben – ein äußerliches Merkmal als Schlüsselindiz für das innere Wesen einer Person. Wir finden hierin die Logik des klassisch-biologischen Rassismus wieder. Unter Rückgriff auf sie lässt sich auf den ersten Blick bestimmen: Ist die Muslima eine von uns oder eine von denen? Ist sie emanzipiert oder antiquiert? Teilt sie unsere Werte? Die Interviewpartnerin Zartmann aktualisiert jene Bedeutungsmatrix zunächst, allerdings ohne die antimuslimische Deutungsladung des Kopftuches als Symbol der Unterdrückung voll zu entfalten. Die Reproduktion erfolgt vielmehr implizit und andeutungsweise, indem die Begegnung zur empirischen Abweichung vom Normalfall konstruiert wird. Dies zeigt sich an der Betonung derjenigen Eigenschaften, die nicht ins Bild der unmündigen Kopftuchträgerin passen wollen: Die muslimische Busnachbarin charakterisiert Zartmann als »gebildet«, selbstbewusst, initiativ. Dass sie dabei *trotzdem* ein Kopftuch trägt, stellt für sie einen Widerspruch dar, der erst durch das Gespräch aufgelöst werden konnte: »dass das [Kopftuch, *Anm. d. Verf.*] aber nicht irgendwas wäre, was sie einschränkt. und also, das war für mich total plausibel und seitdem habe ich das auch anders sehen können.« Zartmann betont im Anschluss, von der konkreten Begegnung abstrahierend, dass es »viele« ›Musliminnen‹ gebe, die sich »bewusst« für das Kopftuch entschieden. In dieser expliziten Widerlegung des antimuslimischen Ideologems vollzieht sich noch einmal dessen Reproduktion. Es ist die Benennung des Unerwarteten und Besonderen an der Muslima, die sie weiterhin als ›Fremde‹ fixiert. Die Vorstellung von der unterdrückten Frau im Islam bleibt bei Zartmann hier trotz Gegenargumentation aktiv.

Am Ende ist es eine andere Diskurspraxis, die es ihr ermöglicht, sich der Sogkraft antimuslimischen Wissens zu entziehen: Es ist die von ihr gestellte Frage nach der Legitimität der Bewertung des Kopftuches durch die ›westliche‹ Gesellschaft. In dieser abschließenden Einordnung zeigt sich ein Moment kritischer – persönlich wie kollektiv gewendeter – *Selbstreflexion*. Zartmann artikuliert hier explizit, dass mit dem Urteil über ›Musliminnen‹ eine gesellschaftliche Machtposition verbunden ist, an der auch sie

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

partizipiert: »ich [sehe] überhaupt nicht, wieso wir das Recht haben zu sagen, das dürft ihr nicht, ja. die deutschen oder europäische Frauen tragen ein Kreuzchen um den Hals, da stört sich doch niemand dran.« Wer gibt uns das Recht, über die Entscheidungen der anderen zu befinden, uns damit über sie zu stellen? Hier scheint auf, was auch bei Köller wirkte: die Ablehnung der durch rassistische Wissensbestände legitimierten eigenen Privilegierung, das Erkennen von fehlender Gleichheit und Freiheit zur Selbstbestimmung, die sich im Modus hegemonialer Aneignung gerade nicht erkennen lässt. In dieser Selbstreflexion liegt das Potential für eine durchdringende und nachhaltige Widerständigkeit, die allein das Identifizieren rassistischer Zuschreibungen nicht leisten kann. Und so bricht auch der anschließende Vergleich mit den »Kreuzchen« der deutschen/europäischen Frauen die Logik rassistischer Veranderung: statt Differenzen zu skandalisieren werden durch ihn Gemeinsamkeiten zwischen ›muslimischen‹ und nichtmuslimischen Glaubenspraxen betont.

4.3.2.2 Die eigene Sprachpraxis analysieren

Ein weiteres Muster punktueller Widerständigkeit gegen antimuslimische Ideologeme zeigt sich in Momenten, in denen die Interviewpartner*innen sich die alltagskommunikative Übernahme rassistischer Zuschreibungen – konkret: die Verwendung spezifischer Begriffe und Konzepte, in denen sich antimuslimische Ideologeme sprachlich manifestieren – bewusst machen und dies offen thematisieren. Anders als bei der Reflexion der eigenen Machtposition, die das systemische Element von Rassismus darstellt (vgl. Kap. 2.1), zielt dieses Reflexionsmuster stärker auf die inhaltlich-semantische Ebene des rassistischen Apparats. Auch hier wird der hegemoniale Aneignungsmodus punktuell durchbrochen, indem die Interviewten sich mit ihrer eigenen – alltagskommunikativen – Verstrickung in rassistische Wissensbestände kritisch auseinandersetzen. Dabei zeigt sich der dilemmatische Charakter dieser Diskurspraxis daran, dass die betreffenden Begriffe, Konzepte und Annahmen zwar in ihrer essentialisierenden Qualität erkannt werden, sie in den konkreten Gesprächsausschnitten aber trotzdem verwendet werden. Zwischen Reflexionspraxis und Sprachpraxis entsteht mithin eine Diskrepanz, ein dilemmatisches Spannungsverhältnis, das von den Interviewpartner*innen jedoch nicht argumentativ bearbeitet und geglättet wird – wie dies im Fall der *polarisierenden Diskurspraxen* mit der Konstruktion binärer Teilphänomene erfolgt.

Dieses Dilemma zeigt sich bei der Interviewpartnerin Paula Feldstein besonders deutlich, auch weil sie darauf explizit hinweist. Auf die Frage der Interviewerin, ob es für Feldstein ein Problem darstelle, wenn sie in Deutschland auf Personen treffe, mit denen sie sich sprachlich nicht verständigen könne,[26] bejaht sie dies und bekundet offen ihren Unmut darüber. Dabei zeigt sich im Verlauf ihrer Ausführungen, dass Feldstein über die adäquate Charakterisierung der Gruppe, der sie mangelnde Deutschkenntnisse attestiert, ins Grübeln gerät. »Viele Moslems« sprächen laut ihrer Wahrnehmung

26 Es handelt sich hierbei um eine immanente Frage. Ihr voraus geht eine detaillierte Anekdote der Interviewpartnerin, in der sie schildert, wie sie in einer Teestube in Deutschland vermutlich nicht verstanden und – als Frau – auch nicht hereingelassen werden würde. Eine eingehende Analyse der Anekdote findet sich in Kap. 4.1.1.1.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

»mitunter kein Wort Deutsch«, allerdings müssen »man« das durchaus »so'n bisschen differenzieren«.

> PF: […] Da muss ich sagen, find ich's schon (2) ärgerlich, dass viele Moslems, wobei man das jetzt eben auch wieder so'n bisschen ähm, differenzieren muss, aber das ist halt in meinem Kopf verknüpft einfach mit, mit ähm Türken oder arabisch abstämmigen [sic!] Menschen ähm (.) dass die eben mitunter kein Wort Deutsch sprechen und ähm, in Deutschland auch nur leben können, weil sie eben ihren eigenen Mikrokosmos haben, der eben aus der Teestube besteht, aus dem Supermarkt, aus (.) ihrer Kirche und so weiter und so fort. also, das weitet sich ja aus […] sprachlich finde ich's (2) nicht so gut, dass es da eben ähm (.) viele gibt, die einfach kein Deutsch sprechen, wobei eben, wie gesagt, das hat jetzt nicht @unbedingt was mit Moslems@ zu tun. also das ist halt eben einfach dieser, diese Synapse, die im Kopf bei mir eben irgendwann mal geschaltet wurde, dass (.) Arabischstämmige (.) eben immer Moslems sein müssen, ist die eine Geschichte, dass das schon mal falsch ist und ähm, dass alle Türken natürlich Moslems sind, da gibt's ja gar keine Ausnahme ((ironisch)). also, das ist halt einfach in meinem Kopf drin, deswegen- aber dadurch ist natürlich meine Meinung oder mein Bild auch gewachsen. (Z 634-669)

Die Interviewpartnerin legt ihre ethnisierenden Zuschreibungen an ›Muslim*innen‹ – der sie in neo-rassistischer Logik defizitäre Sprachkompetenzen attestiert – hier zunächst selbstkritisch offen. So seien es eigentlich nicht ›Muslim*innen‹ – »das hat jetzt nicht unbedingt was mit Moslems zu tun« – sondern türkische bzw. arabische Migrant*innen, deren Deutschkenntnisse Feldstein pauschal für unzureichend erklärt. Da bei ihr jene Gruppenkategorisierungen derart eng verknüpft seien, liege die Identifikation *der Problemgruppe* als ›muslimisch‹ für sie jedoch »einfach« nahe. Die Interviewte macht damit zunächst auf die unangemessene Synonymisierung aufmerksam, um anschließend eine Rechtfertigung für deren Verwendung vorzutragen: »das ist halt in meinem Kopf verknüpft einfach«. Das Dilemma entsteht nun zwischen dieser offen artikulierten Erkenntnis und der Sprachpraxis Feldsteins. Sie verwendet die Synonymisierung trotzdem, fragt nicht nach differenzierteren Alternativen. Die hier angestoßene Selbstreflexion kommt über das Moment der Identifikation rassistischer Sprachkonzepte nicht hinaus.

Auch im zweiten Teil des Zitats[27] kommt Feldstein auf die Synonymisierung von Migrant*innen und ›Muslim*innen‹ noch einmal zu sprechen. Der argumentative Aufbau dieses Abschnitts erfolgt nahezu parallel zum ersten: Zunächst erfolgt die Bewertung (»sprachlich find ich's nicht so gut«), dann die Problembeschreibung (»dass es da eben viele gibt, die einfach kein Deutsch sprechen«) und zuletzt Selbstreflexion und Ursachenanalyse (»eben einfach diese Synapse, die im Kopf bei mir eben irgendwann mal geschaltet wurde«). Die Wiederholung des bereits Argumentierten und dessen parallele Anordnung machen Feldsteins dilemmatische Positionierung ein weiteres Mal deutlich: Einerseits ist sie sich der mangelnden empirischen Haltbarkeit des Gesagten bewusst und artikuliert dies offen, andererseits hat sie den gedanklichen und sprachlichen Reduktionismus für sich akzeptiert: »das ist halt einfach in meinem Kopf drin«.

27 Der zweite Teil beginnt mit »sprachlich finde ich's…«.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Der Einsatz von Ironie ermöglicht es der Interviewpartnerin zudem, sich von der ethnisierenden Zuschreibung rhetorisch zu distanzieren (»dass Arabischstämmige eben immer Moslems sein müssen«). Zu bedenken ist, dass Feldsteins terminologische Dekonstruktion durch die spezifische Interviewsituation möglicherweise erst provoziert wurde. Die Interviewpartnerin agiert hier auch im Sinne eines *positiven Interessensmanagements*, wenn sie ihre eigenen generalisierenden Annahmen offenlegt. Ungeachtet dessen verweisen ihre selbstreflexiven Einlassungen jedoch darauf, dass ihr enzyklopädisches Wissen und ihr praktischer Sprachgebrauch in einem Spannungsverhältnis stehen.

Dass es sich hier lediglich um eine *kritische Momentaufnahme* handelt, darauf verweisen auch das Ausbleiben weiterführender Erörterungen, etwa was die gesellschaftlichen Folgen solcher Generalisierungen anbelangt. Was Feldstein auslässt, ist der Versuch eines Perspektivwechsels zur Beantwortung der Frage, wie sich eine derartige Bezeichnung aus Sicht der Bezeichneten ausnehmen würde. Auffällig ist zudem, dass Feldstein über die historischen Bedingungen, die bei vielen Migrant*innen der sogenannten ›Gastarbeiter*innen‹-Migration den Erwerb der deutschen Sprache erschwerten – mitunter sogar gezielt verhinderten (etwa durch Unterricht in der Muttersprache zur Bewahrung der Rückkehroption für Kinder von ›Gastarbeiter*innen‹ in Deutschland Anfang der 1970er Jahre, vgl. Seifert 2012) – ebenfalls keine Ausführungen macht. Das soziologische Wissen, das hierzu gesellschaftlich zur Verfügung steht, bleibt unberücksichtigt. Dabei geht es nicht darum, Feldstein der strategischen Missachtung bestimmter Argumente zu überführen (wir wissen schlichtweg nicht, ob ihr ein derartiges Wissen tatsächlich zur Verfügung steht und sie es bewusst ignoriert). Vielmehr interessiert, welche soziale Wirklichkeit die Interviewpartnerin durch das Auslassen entsprechend differenzierterer, weniger verurteilender Argumente herstellt und inwiefern sich in ihren alltagskommunikativen Erklärungen antimuslimische Ideologeme stabilisieren.

In einer ersten Gesamtbetrachtung der hier beobachteten sprachkritischen Diskurspraxis lässt sich festhalten, dass Feldstein trotz ihres selbstreflexiven Eingeständnisses rassistische Ideologeme *von integrationsunwilliger Muslim*innen* reproduziert. Indem sie ›Muslim*innen‹ auf ihre (vermutete) Migrationserfahrung reduziert und ihnen zudem ein fehlendes Interesse am Spracherwerb unterstellt (»weil sie eben ihren eigenen Mikrokosmos haben«), erklärt sie sie nicht nur zu *Fremden im gesellschaftlichen Innern*. Indem sie historische Umstände und gesellschaftliche Verhinderungsstrukturen ignoriert, pathologisiert sie sie auch und erklärt fehlende Sprachkenntnisse kurzum zum Ausdruck persönlich-charakterlicher Mängel. Das hier vorliegende Dilemma zeigt, dass sich ein enzyklopädisches Wissen und antimuslimische Zuschreibungen keinesfalls ausschließen müssen. Feldstein *weiß*, dass die religiöse Zugehörigkeit zum Islam keinen Aufschluss über die ethnische Herkunft einer Person gibt. Dennoch finden sich eben solche Ethnisierungen in ihrer Sprachpraxis wieder. Dabei bestätigt sich, dass politische Interventionen zum Abbau und zur Prävention rassistischer Wahrnehmungen, die primär auf Informations- und Bildungsangebote setzen, gegen einen erheblichen Widerstand bewährter Denk- und Sprachmuster arbeiten müssen (vgl. Essed 1990: 32).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Weitere Fälle

Auch bei anderen Interviewpartner*innen zeigen sich in terminologischer Hinsicht Ansätze zur Selbstreflexion: Etwa bei Henry Neuner (29), einem Diplom-Ingenieur aus Köln. Auf die Frage, wie präsent ›Muslim*innen‹ im eigenen Stadtteil sind, reproduziert Neuner einen ganzen Komplex antimuslimischer Bilder, deren generalisierende Qualität er zwar benennt – »die ganzen Klischeebilder« – jedoch nichtsdestotrotz in seine Beschreibungen einbindet.

> I: Ok, ok. und hier jetzt so in Mühlheim, wie präsent ist das so auf der Straße, weil du sagst, also man-
> HN: └Ziemlich. also, es gibt halt ganz viele von, von, von diesen, was man halt so sieht, so Cliquen, die die ganzen Klischeebilder- so irgendwelche getunten Mercedesse [sic!], die ganzen Autos, ähm, relativ verschleierte Frauen, irgendwie teilweise so dieses, dieses, dieses Klischeerollenbild, was man einfach hat, so, weiß ich, so (.) was man halt so kennt, von diesen ganzen Einwandererbildern, weiß nicht irgendwie, Mann im Anzug geht dann irgendwie her, hat so irgendwie seinen Bart, irgendwie drei Schritte dahinter läuft halt die Frau irgendwie, schleppt die Tüten, dann irgendwie noch ein paar Kinder dann dabei, aber, ich sag mal, alles noch in nem, ich sag mal, normalen Maße. also, ich sag mal so, Vollverschleierung oder so, haste hier nicht. (Z 83-99)

Neuner entwirft verschiedene urbane Alltagsszenen, die stark an der *medialen Repräsentationslogik* von ›Muslim*innen‹ als Migrant*innen orientiert sind: So werden diese häufig in Gruppen dargestellt (hier: »Cliquen«), männliche Muslime werden als übertrieben maskulin, chauvinistisch und machohaft porträtiert (hier: »getunte Mercedesse«, »Mann im Anzug […] hat seinen Bart […] Frau schleppt die Tüten«), Frauen hingegen als unterdrückt und überreproduktiv (»verschleierte Frauen […] noch ein paar Kinder dann dabei«) (vgl. Kap. 1.2.3). Hinsichtlich des hier interessierenden Dilemmas ist aufschlussreich, dass Neuner im Verlauf seiner Beschreibung wiederholt zwei Dinge betont: Erstens, dass es sich um Bilder handelt, die – weil sie »Klischees« sind – die Realität auf wenige Aspekte zusammenkürzen und zweitens, dass sie Bestandteil eines kollektiven Wissens über ›Muslim*innen‹ sind. Es sind Bilder »die man einfach hat, was man halt so kennt«. Ähnlich wie Feldstein begibt sich auch Neuner dabei in ein dilemmatisches Verhältnis zu den ihm zugänglichen rassistischen Deutungsressourcen: Einerseits enttarnt er sie als verkürzt, als empirisch inadäquat und mithin als überarbeitungsbedürftig, andererseits normalisiert und legitimiert er sie, indem er sie zur Beschreibung seiner eigenen unmittelbaren Lebensumgebung nutzt.

Während bei den nunmehr vorgestellten Analyse-Momenten deutlich geworden sein sollte, dass es sich um schlaglichtartige Reflexionen handelte, fördert der fallinterne Vergleich eine weitere Gesprächspassage zutage, ebenfalls aus dem Interview mit Paula Feldstein, in der jene erneut terminologische Reflexionen anstellt, diesmal jedoch argumentativ wesentlich elaborierter und in Bezug auf ihre im Interview realisierte Sprachpraxis auch konsequenter. Weil es sich bei dem verhandelten Begriff um ein Konzept handelt, mit dem auch neo-rassistische Ideologien regelmäßig operieren, das

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Konzept der *westlichen Welt*, wollen wir uns diesen Interviewausschnitt nachfolgend noch einmal genauer ansehen.

Eingeführt wird der Begriff dabei von der Autorin selbst, die mit der Frage nach der »Vereinbarkeit« von ›Islam‹ und ›westlicher Welt‹ auf ein im Rekrutierungsfragebogen verwendetes Item Bezug nimmt. Um die bereits in der Frage encodierte Dichotomie nicht umstandslos zu übernehmen, wird der Fokus des Interesses auf das verwendete Konzept ›westliche Welt‹ selbst gelenkt. Was versteht die Interviewpartnerin eigentlich darunter? Wer gehört dazu und wer nicht? Unter methodischen Gesichtspunkten sei – bevor wir uns den Einlassungen Feldsteins zuwenden – an dieser Stelle noch auf zweierlei hingewiesen: Erstens wird durch die Art der Fragestellung eine reflexiv-argumentative Antwort bereits provoziert, d.h. anders als bei den vorher betrachteten Gesprächspassagen, die auf eine Beschreibung (H. Neuner/Stadtteil) bzw. eine andere Thematik (P. Feldstein/Spracherwerb) abzielten, wird hier dezidiert eine argumentative Stellungnahme zum betreffenden Terminus eingeleitet. Zweitens wird auf das Instrument des Online-Fragebogens Bezug genommen, der für die inhaltliche Gestaltung der Interviews allerdings nur eine untergeordnete Rolle spielt (vgl. Kap. 3.1). Da es der Arbeit aber darum geht, zu den etablierten Konzepten standardisierter Forschung eine methodische Ergänzung in Form eines qualitativ-interpretativen Zugangs anzubieten, wurden entsprechend problematische Konzepte unter der Maßgabe methodischer Offenheit und Selbstläufigkeit den Interviewpartner*innen zur kritischen Evaluation angeboten.

Schauen wir nun auf die inhaltliche Erörterung des Begriffs ›westliche Welt‹ durch Feldstein, so zeigt sich, dass eine kulturessentialistische Deutungsweise auf explizit-sprachlicher Ebene vermieden wird. Feldsteins Argumente stützen sich auf eine ökonomische Lesart des Konzeptes sowie darauf, dass die ›westliche Welt‹ nicht kontextunabhängig bestimmt werden könne, da deren Definition unmittelbar von der Perspektive der Betrachtenden abhinge.

I: Ok, kommen wir mal zum Fragebogen. Eine Frage im Fragebogen war ja, ähm »Können Sie sich vorstellen, kannst du dir vorstellen oder würdest du zustimmen, dass der Islam ähm, in die westliche Welt gehört« oder »Gehört der Islam, deiner Meinung nach in die westliche Welt«. jetzt ist der Begriff »westliche Welt« irgendwie einer, der gerne fällt, weil er so schön griffig ist. aber ich frage mich, was ähm, steht eigentlich dahinter? also was ist die Bedeutung von »westlicher Welt«? wo ist die, wer gehört dazu? kann man die irgendwie verorten, zeitlich, räumlich, politisch?

PF: Puh, also, wenn man's-

I: └kannst du damit was anfangen?

PF: Also, ich kann mit dem Begriff was anfangen, wobei:: ich auch denke, dass der: (.) eigentlich schon zu: verallgemeinernd ist. also, man hat versucht, den größten gemeinsamen Nenner zu finden (.), um bestimmte Werte oder Ansichten:, Wirtschaftssysteme, das spielt da ja alles mit rein, unter, unter einem Hut zu vereinen. also, ich finde zum Beispiel nicht, dass die EU die westliche Welt ist, also in Gänze. ich glaube oder ich hab für mich irgendwann mal beschlossen, dass als westliche Welt für mich ähm, aus wirtschaftlicher Sicht sozusagen, die wirtschaftlich erträglichsten Länder (.) in der EU beziehungsweise außerhalb der EU stehen und man die dann

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

unter diesem Begriff zusammenfasst. weil @also@ wenn man's mal, also wenn man's runterbricht auf das, auf das Wort an sich (.) ist die westliche Welt immer woanders, es kommt drauf an, wo man steht. also, geographisch. weil, wenn ich in Frankreich bin, ist die westliche Welt ja sozusagen Amerika, stehe ich in Amerika ist die westliche Welt trotzdem Russland. also, es ist halt immer so ne Sache, in welche Richtung guckt man, wo kommt man her. ähm, ich glaube (.) nicht, dass man die westliche jetzt anhand von, von Glaubens- ähm, wie sagt man, Glaubensgrundsätzen oder irgendwas überhaupt betiteln kann, weil dann würde man (2) ich @fang noch man an@- also ich nicht, dass man das glaubensmäßig einstufen kann (.), weil man dann (.) für sich festlegen würde, was ist richtig, was ist falsch. also, die westliche Welt an sich ist ja vom Begriff her schon positiv belastet, was eben auch gewachsen ist, logischerweise, dieser Begriff. aber, ähm (.) wenn man, wenn man das jetzt als Ganzes sehen würd- also, oder für mich ist die positiv geprägt aus meiner Bildung heraus sozusagen, ist für mich, wenn ich »westliche Welt« höre, ist das was Gutes. ähm, wenn ich das jetzt versuchen würde, auf nen Glauben umzustricken würde für mich bedeuten, alles, was nicht in dieser westlichen Welt geglaubt wird, ist was Schlechtes. weil die westliche Welt ist ja was Gutes. und ich glaube, das funktioniert schon wieder nicht, […]

I: Heißt das, du kannst mit der Frage was anfangen, »Passt der Islam in die westliche Welt«?

PF: **Naja, äh es ist halt** eigentlich n Widerspruch, also für mich ist es n Widerspruch **in sich**, weil die westliche Welt, wie gesagt, für mich was, was Wirtschaftliches ist aus meiner Emo-tion her- also nicht aus meiner Emotion, sondern aus meinen (.) Empfinden heraus, ist die west-liche Welt n Wirtschaftsbegriff und der Islam ist n Glaubensbegriff. und äh, Wirtschaft und Glauben haben mit einander nichts zu tun oder beeinflussen sich ohne Frage also das auf jeden Fall, aber man kann das nicht, das ist wie, als wenn man Äpfel und Birnen vergleichen würde. es ist beides Obst, ok, aber es ist halt einfach komplett verschieden, man kriegt es nicht in eine Form. (Z 146-233)

Die Verweigerung der Interviewpartnerin gegenüber einer kulturessentialistischen Lesart des Konzeptes zeigt sich nun anhand verschiedener argumentativer Einwände. So bezeichnet sie den Begriff als »verallgemeinernd« und reduktionistisch, weil durch ihn eine symbolische Vereinheitlichung verschiedener »Werte und Ansichten, Wirtschaftssysteme« vorgenommen werde. Dieser homogenisierenden Perspektive schließt sich Feldstein nicht an, sondern plädiert dafür, den Begriff ausschließlich zur Bezeichnung wirtschaftlich führender Länder zu verwenden. Von religiösen Zuschreibungen will sie den Begriff entkoppeln – anhand von »Glaubensgrundsätzen« ließe dieser sich nicht »einstufen«, weil damit immer eine moralische Bewertung einherginge: »was ist richtig, was ist falsch«. Indem Feldstein ihre durch Sozialisation erworbene Standortgebundenheit expliziert, macht sie klar, welche Konnotation mit dem Konzept für sie einhergeht: »für mich ist die positiv geprägt aus meiner Bildung heraus sozusagen, ist für mich, wenn ich ›westliche Welt‹ höre, ist das was Gutes«. Einen Glauben in dieses Konzept zu integrieren, hieße für sie zwangsläufig, diesen zu bewerten. Eine solche Bewertung wäre in ihren Augen jedoch unzulässig: »das funktioniert […] nicht«.

Die Reflexionen der Interviewpartnerin sind interessant, weil sich zwischen expliziter Aussageebene und impliziten Orientierungen ein Widerspruch aufspannt: Argu-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

mentativ verweigert sich Feldstein einer differentialistischen Interpretation, wie ihn die Frage nach der Vereinbarkeit zweifelsohne aufwirft, implizit entwirft sie jedoch eine Vorstellung von ›westlicher Welt‹, die hochgradig essentialistisch ist. Dies zeigt sich an einem Argument, das Feldstein nun gerade auslässt. Die Tatsache nämlich, die die ›westliche Welt‹ als einen Ort beschreibt, an dem die Abwesenheit irgendeiner Glaubensgruppe *de facto* undenkbar ist. Die ›westliche Welt‹ ist dabei immer schon ein Ort von Gleichzeitigkeiten und Dynamiken, von Mobilität und Wandel, an dem religiöse Vielfalt, kulturelle Hybridität sowie wechselhafte und fließende Identitäten vorherrschen. Vor dem Hintergrund derzeitiger gesellschaftlicher Diversifizierungsprozesse durch Migrationsbewegungen und globalisierte Kommunikations- und Wirtschaftsbeziehungen liegt eine derartige Vorstellung von ›westlicher Welt‹ überaus nahe. Feldstein hingegen entwirft einen Ort, an dem es Religionen gibt, an die »nicht in dieser westlichen Welt geglaubt« wird. ›Den Islam‹, um den es bei dieser Frage geht, verweist sie damit implizit – auch wenn ihre Argumentation auf das genaue Gegenteil abhebt – auf ein gesellschaftliches Außerhalb. Durch ihr Verständnis von ›westlicher Welt‹ als einem reinen Wirtschaftsbegriff gelingt es ihr zwar argumentativ, sich dem Zugriff antimuslimischer Differenzdeutungen zu entziehen, ihr Argument des Widersprüchlichen klammert dabei jedoch eine Art symbolischen Schutzraum auf: »das ist wie, als wenn man Äpfel und Birnen vergleichen würde«. Im Ausbleiben eines Bekenntnisses zum Islam als *de facto* zugehörig zu einer Welt, die sie als »Gutes« zu sehen gelernt hat, zeigt sich das implizite Festhalten Feldsteins an einem Wissen, das jene symbolisch voneinander trennt.

Auch weitere Interviewpartner*innen aus dem deutschen Teilsample zeigen *punktuelle Widerständigkeiten* gegenüber einer hegemonial-rassistischen Lesart des Begriffs, wie sich auch an den Ausführungen Benjamin Walthers (31), einem Absolventen der Sprachwissenschaft aus Köln, erkennen lassen. Während Paula Feldstein die impliziten Negativevaluationen herauspräpariert, die mit einer kulturdifferentialistischen Interpretation des Begriffs einhergehen, verweist Walther ebenfalls auf die implizierte eurozentrische Perspektive. Im Anschluss stellt er die dichotomisierend-nationalkulturellen Implikationen des Begriffs – *deren* Konservatismus vs. *unsere* Lebensart – durch eine querverlaufende, transnationale Perspektive bloß. Jener Konservatismus, der angeblich nur die ›Anderen‹ jenseits der ›westlichen Welt‹ auszeichne, findet sich laut Walthers Argumentation auch bei uns. Das Paradigma zivilisatorischer Gegensätze, wie es vom Begriff der ›westlichen Welt‹ implizit transportiert wird (s.a. Hall 1995), wird hier vom Interviewpartner – allerdings typisch für den dilemmatischen Aneignungsmodus *lediglich partiell* – unterlaufen. Einerseits verbindet er mit dem Begriff die eigene fortschrittliche Lebensweise, wobei das »uns« hier national gerahmt ist. Andererseits dekonstruiert er diesen Interpretationsrahmen und verschiebt den Gegensatz zwischen »konservativ« und »modern-fortschrittlich« in die Grenzen der eigenen Gesellschaft: Nun sind es nicht mehr nationale, sondern regionale Grenzverläufe (Stadt/Land), die er für kulturelle Unterschiede verantwortlich macht.

> BW: Ja, ich glaub, irgendwie, mit westlich orientiert verbinden wir eher das, wie wir selber leben und, ähm, oder wie man glaubt, also ((unterbricht sich, lacht verlegen)), ja, doch wie wir selber praktisch so leben // ok // und wir können's uns nicht anders

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> vor-, vorstellen, beispielsweise jetzt in ner etwas konservativeren Gesellschaft oder so zu leben // ja // obwohl, wobei, ich glaube noch nicht mal, das ist jetzt großartig ne Frage, ähm, der Herkunft unbedingt, also unmittelbar, der, der Nationalität oder so // ja // ähm, sondern eher beispielsweise, ist man jetzt in der Stadt aufgewachsen oder auf m Land aufgewachsen // ja //. in der Eiffel hier ein paar Kilometer weiter, da haben Sie noch urkonservative Verhältnisse // ja // zum Teil, ähm, da würden Sie in Istanbul auch für ausgelacht werden ((lacht)) // ja // sagen wir es mal so // ja //. (Z 200-211)

Insgesamt zeigt sich anhand der analysierten Beispiele, wie die hegemoniale Aneignung antimuslimischer Ideologeme durch sprachkritische Selbstreflexionen irritiert und so zumindest kurzzeitig unterbrochen werden kann. Die zitierten Interviewpartner*innen nutzen hier das Gespräch zur argumentativen Dekonstruktion ideologisch aufgeladener Sprachbilder und essentialistischer Kulturkonzepte – ihre Widerständigkeit scheint insgesamt jedoch fragil, und mitunter oberflächlich, da sie sowohl gegen implizit-pauschalisierende Kontinuitäten als auch gegen eine routinisierte Alltagssprachpraxis ankämpfen muss. Ihr Potential, gesellschaftlich verfügbare, antimuslimische Ideologien langfristig zu stören oder gar in eine humanere, anerkennende und solidarische Alltagssprache zu transformieren, muss vor diesem Hintergrund als beschränkt betrachtet werden.

4.3.3 Medienislam vs. bekannter Islam

Ein weiteres Muster *punktueller Widerständigkeit* lässt sich in der alltagskommunikativen Auseinandersetzung der Interviewten mit islambezogenen Medieninhalten feststellen. So finden sich unter den deutschen und US-amerikanischen Interviewpartner*innen einige, die Mediendiskursen über ›Muslim*innen‹ und ›den Islam‹ – mal eher pauschal, mal durchaus differenziert – Negativismus, Sensationalismus und Einseitigkeit attestieren. Unter den deutschen Interviewten, insbesondere jenen, die über direkte Kontakterfahrungen mit ›Muslim*innen‹ verfügen, gibt es zudem Fälle, die eine explizite Gegenüberstellung von vermitteltem *Medienislam* mit einem lebensweltlich erfahrenen, persönlich *erlebten Islam* vornehmen. Die massenmedial vermittelte Realität über die Religion des Islams und seine Anhänger*innen erfährt in dieser Diskurspraxis eine kritische Betrachtung. Allerdings stellt sich auch diese, wie wir im Folgenden sehen werden, als wenig nachhaltig heraus.

Wir wollen zunächst Beispielpassagen betrachten, in denen die islambezogene Medienberichterstattung explizit und kritisch reflektiert wird (wobei es hier noch nicht zur Bildung von Dilemmata kommt). Dabei sind es die Interviewpartner*innen Luise Drechsel und Henry Neuner, die die Massenmedien nicht pauschal verurteilen, sondern zunächst durchaus anerkennend eine Themen- und Meinungspluralität im Journalismus feststellen. So beobachtet Drechsel zwar eine Dominanz von Negativthemen, differenziert dieses jedoch mit einem Verweis auf Nischenmedien, die auch positive Porträts über »Menschen, die ganz freiheitlich leben« anbieten.

> LD: Ja. also, wenn ich jetzt ein Pauschalurteil machen würde, wozu @es immer Ausnahmen gibt@, sozusagen // ja //, dann würde ich sagen, eigentlich eher negativ,

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> weil viel über diesem ähm (2) ja, auch das, was mir ja begegnet und das was mir fremd ist, auch viel berichtet wird. so, über dieses »ja, was weiß ich was, die Frauen und alle verschleiert«, also solche Diskussionen werden immer geführt. oder, ähm, heiliger Krieg und was weiß ich was, aber so Menschen, die ganz freiheitlich leben, da muss schon ein bisschen mehr suchen. darüber wird auch berichtet, // ja // aber das sind dann schon n bisschen, das ist sozusagen nicht die Jedentagpresse, sondern das ist irgendwie die besonderen Zeitungen oder sowas, wo da dann drüber berichtet wird. // mhm // so, es wird schon- ja. (Z 666-677)

Ganz ähnlich differenziert auch Henry Neuner, der auf die Frage, ob sich die Medienberichterstattung über ›den Islam‹ seit 2015, dem Jahr erhöhter Fluchtmigration nach Deutschland, verändert habe, zunächst mit einem Verweis auf die Pluralität der Blattlinien in Deutschland reagiert. Die Lesenden könnten sich entsprechend ihrer Vorlieben, ihr eigenes Medienrepertoire zusammenstellen.

> HN: Würde ich per se nicht so sagen, (.) wobei ich weder sagen würde, dass es besser geworden ist noch dass es schlechter geworden ist. ich glaube eher, dass es so ist, dass du dir bewusst dein Medium irgendwie wählen kannst, (.) also ich glaub zum Beispiel, der Islam wird in der FAZ anders dargestellt als im Spiegel. oder dass die WELT da anders drüber schreibt als die Süddeutsche und dann kannste halt anfangen, da in deine Nischenzeitungen zu gehen, die dann, was weiß ich was, irgendwie Junges Deutschland versus Junge Freiheit oder so, die, die ganzen Geschichten. weiß ich nicht, ich glaube, du könntest da schon irgendwie so das suchen, was du halt gerne lesen möchtest. (Z 1088-1098)

Trotz dieser grundsätzlich differenzierten Sichtweise fällt es Neuner nicht schwer, ein konkretes Beispiel für eine dezidiert negative mediale Darstellung ›des Islams‹ zu finden. So verweist er auf eine Ausgabe des Politmagazins *Cicero*, das kurz nach der Kölner Silvesternacht 2015/16 auf besonders konfliktorientierte und diffamierende Weise über die Religion berichtet habe. Neuners Beobachtungen decken sich dabei mit Ergebnissen aus inhalts-, bild- und diskursanalytischen Arbeiten zur Islamberichterstattung in deutschsprachigen Medien (vgl. Kap. 1.2.3).

> HN: Also, was ich relativ krass fand war, ich weiß gar nicht wann das war, vor nem halben Jahr oder vor nem Jahr, […] was ich auch zusammen mit nem Freund relativ häufig gelesen habe, oder (.) tue, war der Cicero, weil die ja ne relativ auch, also ich fand, die hatten einen interessanten Ansatz, an das Thema Politik ranzugehen. also, mehr so »wer ist der Mensch dahinter?« und so weiter und so fort und die hatten eine Ausgabe nach der Silvesternacht gehabt, wo irgendwie so vorne irgendwie der Dom gebrannt hat und so weiter und so fort. und da war ein Artikel schlimmer als der andere, also immer nur draufgehauen nach dem Motto, äh, ›alles schlimm und alles Verbrecher und das kann ja gar nichts werden und‹ (.) das fand ich dann, dann eher ne, ja (.) also ne Verschlimmerung von dem, was ich da eigentlich von erwartet hatte […]. (Z 1126-1146)

Neben diesen Alltagsanalysen lassen sich auch allgemeinere und eher andeutungshafte Anmerkungen über den Negativismus islambezogener Mediendiskurse finden. Ellen

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Kaufmann etwa artikuliert ein diffuses Gefühl, demzufolge die Islamberichterstattung »komplett negativ« sei:

> EK: […] also (.) generell (.) gut, ich mein jetzt, ist ja oft so, dass in den Medien dann (.) eher Negatives als Positives bericht- berichtet wird // mhm //. und wenn man jetzt nur nach den Medien geht, würde ich sagen, (.) und dann Islam, dann ist es negativ, komplett. (Z 678-682)

Auch unter den US-Interviewten finden sich Beispiele, in denen islambezogene Mediendiskurse als problem- und konfliktorientiert bewertet werden. So etwa bei Abigail Frank (45),[28] einer Hausfrau aus Chicago, die zwar über keine persönlichen Kontakterfahrungen zu ›Muslim*innen‹ verfügt (die sie als Korrektiv zu den Medienbildern einsetzen könnte), deren Aussagen dennoch auf ein gewisses Problembewusstsein hindeuten.

> AF: […] and going back to like the Islam thing, the one thing, ah, that does bother me is that, you know, there is that whole separation between men and women, like, men are considered superior to women. // mhm // and, and, and (2) in that case it's also very steeped in religion and of course I'm getting all of my information, like I said before // ja //, was like from television, documentaries and what I read and- I don't have any Muslim friends // mhm // or Islamic friends // mhm // // mhm // so I really can't go by that, but I, I, you know- that's why I try to, I try to be open-minded, like when I start to-ah (.) it's a constant battle with myself to- // ok // you know, between good and evil almost like when you catch yourself thinking bad things about somebody because of how they look // ja // or how they dress // ja // or whatever // ja // you know, saying, you know, ›hold on a second‹, you know, like, ›you really shouldn't think that way because (.) you know, you're probably wrong‹ // ja // […] when you make judgements on other people // ja // you're wrong. you're usually wrong. // ja // you know what I mean, so like in terms of like the Islam thing, I'm sure that there are like some people who are like beating their wives or whatever if they don't obey or whatever // ja // but I won't think- I think @ that 99 percent of them are not doing that@. you know, and I try to remind myself, like ›don't believe the hype‹. think for yourself. (Z 3-24)
>
> ***
>
> […] You know, again, like I grew up, I don't- it's <u>hard</u> for me to, to separate what's (.) fact and fiction and what's not played up in the media here, you know. and I think a lot of people are brought up that way, like, you don't know what to believe and so you just go off of- your fear takes control of you. fear is a horrible thing. (23min, 30s)

Franks Aussagen sind in einen längeren Monolog eingebettet, in dem sie ihre kritische Haltung gegenüber der katholischen Kirche ausführt. Wichtiger als eine wohlhabende Kirchengemein-de sei es für sie, sich individuell zu Werten und Verhaltensweisen wie Offenheit, Fairness und Toleranz zu bekennen. In diesem Zusammenhang macht sie

28 Frank hat als einzige im US-Sample nicht studiert, jedoch lange Zeit als Veterinärtechnikerin gearbeitet.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

deutlich, dass ihr Wissen über ›den Islam‹ ausschließlich von Medieninhalten geprägt sei, und sie ihn mit Negativannahmen über die Religion – hier zum Thema Geschlechterungerechtigkeit – assoziiere. Von diesen wolle sie sich jedoch nicht abhängig machen, sondern sie anhand eigener Beobachtungen und Überlegungen überprüfen: »don't believe the hype, think for yourself.« Trotz dieser durchaus medienkritischen Losung lässt sich in Franks Einlassungen die alltagskommunikative Übernahme populärer antimuslimischer Ideologeme deutlich erkennen.

Das hier aufklaffende *Dilemma,* zwischen der Aktualisierung konfliktorientierter Deutungsrahmen und dem Versuch der alltagsweltlichen Distanzierung, zeigt sich beim deutschen Interviewpartner Mike Köller noch einmal um einiges deutlicher. Wir kommen mit seinem Fall zu der eingangs bereits angekündigten Gegenüberstellung von ›Medienislam‹ und ›erlebtem Islam‹.

Die nachfolgende Textpassage aus dem Interview mit Köller beginnt mit der Frage der Autorin, inwiefern er der Meinung sei, ›der Islam‹ gehöre in »diese Welt«. Das Demonstrativpronomen zeigt an, dass damit ein Gesprächsgegenstand angesprochen ist, der zuvor bereits thematisiert wurde. Es handelt sich (wie schon im vorhergehenden Kapitel) um das Konzept der ›westlichen Welt‹. In seiner Begriffsbestimmung wählt Köller Attribute wie »reich«, »wohlhabend« und »privilegiert« und gibt an, sich dieser Welt persönlich zugehörig zu fühlen. Dabei bringt er seine Dankbarkeit für die privilegierten Lebensbedingungen zum Ausdruck, von denen er in Deutschland »im Gegensatz zu anderen Ländern in unserm Umfeld« (Z 726-727) profitiere. Schauen wir uns nun an, welche Lesart Köller hinsichtlich des Konzepts ›westliche Welt‹ entwickelt:

I: Ok, hmm. passt der Islam in diese Welt?
MK: Also, den Islam, den wir in der Öffentlichkeit vermittelt bekommen?
I: In unsere Welt? Hmm.
MK: Auf keinen Fall. in meinen Augen definitiv nicht. so, wie er vermittelt wird. so, wie ich ihn von Freunden mitkriege oder wie Freunde ihn vor mir leben, definitiv. also, das ist absolut vereinbar, ne. und dann ist es halt schwer, ne, ja (.) was ist der? oder, naja, was ist der wirkliche Islam? ne? den, den wir in den Medien ver-, ver-dings? das ist zum Beispiel was ((sucht nach Worten)) so n Thema, so n Reizthema bei einem auch so. das ist zum Beispiel der NSU-Prozess. da ist dann zum Beispiel, die Prozesse sollen stattfinden, alle Zeitungen, Medienvertreter melden sich an, außer die Hürriet. (.) schafft's warum, keine Ahnung, was da schiefgelaufen ist. also wird das nochmal neu vergeben, weil es waren ja türkische Mitbürger da, ähm, drin, ne, oder die da, sind da betroffen, sind da Opfer, also muss ne türkische Zeitung dabei sein. sacht man erstmal, »ok, verstehe ich.« ne? dann fängt das an. da hängt n Kreuz, das muss weg und so, ne. das:: (.) man weiß, das ist nur so was, was man rübergebracht bekommt. dann denkt man am Anfang, »ja, ich geh doch auch nicht in die Türkei und sach »ne, macht da das Auge weg, ne! ich sitze hier, ich will dat nicht sehen.« aber kriegt das immer so vermittelt. ist das wirklich so dann auch gewesen? ne? oder hat man, hat einer, vielleicht n anderer Vertreter gesacht. »hörma, wir ham ja ne türkische Zeitung da, ne, wir wolln dat ja alles ganz, ähm, offen halten hier und so, ne, dann hier mit so m Kreuz, das ist vielleicht n bisschen daneben.« weiß man nie, wie das vermittelt wird, aber was an uns rübergetragen wird, ist schon, »naja, weißte, kommen die da hin, kriegen die schon n Extraplatz

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

> da gemacht, ne. ne deutsche Zeitung tritt zurück, damit die da sitzen können und dann beschweren sich noch. und dat muss noch weg und dat muss noch weg und dat muss noch weg, ne.« das ist halt immer so die Frage, ne, die- man hat so den Eindruck, dass sie halt s-sehr viel gefordert wird, ne. immer fordern, fordern, fordern. so, und wenn ich das in meinem Freundeskreis so, (wieder jetzt auch n Kollege?) absolut, ne. das seh ich teilweise klar, die haben ihre (.) ihre besonderen Sachen, ne, die sie in ihrem Alltag haben, aber die find ich eher interessant, ne. wo ich sach so, ja, toll, wenn Alexander mit dem Ahmad[29] und so oder mit der Hosnia groß wird, ne, die haben dasselbe Alter und der das mal miterlebt, ist ja super, ne. ich mein, wo kricht der dat besser vermittelt als im Freundeskreis, ne? um sowas mal zu sehen. aber, wie gesagt, das ist so n, auf der einen Seite, ja, ist man da sehr, wo man sacht, auf gar keinen Fall. wenn man auch überlegt, wieder mit Frauen, Ehrenmord oder so, alles so n Quatsch. (.) wo ich so denke, dat, dat ((sucht nach Worten)) dat ist, für mich ist dat wie n Neandertaler, ne. jetzt ohne irgendnen Türken irgendwie abwerten zu wollen, aber wieso (.) wieso muss man jemanden töten, weil er nicht, sich nicht an, an paar Regeln hält? ne? dann hätte meine Familie mich schon so oft töten müssen, ne? // @(.)@ // weil ich an irgendwelchen Regeln mich nicht gehalten habe. nur jetzt bin ich n Mann, hab ich nochmal n besonderes Privileg, aber das ist so, das, das passt nicht, wenn man sowas vermittelt- und dann muss man halt aufpassen, wie wird es vermittelt, ne, wie kommt das rüber? da ist man dann schon oft, ne, so ja gefährdet, ne. man merkt das bei sich selber, dass man, ja, schnell, ne, auch dieses Denken, dieses allgemeine, oberflächliche Denken bekommt, ne? // ja // // ja //. So. denn. (Z 729-790)

In den Beschreibungen des Interviewpartners zeigt sich deutlich der *dilemmatische Charakter* in der Eindeutung verschiedener, inhaltlich divergierender Erfahrungen: Auf der einen Seite stehen ihm Mediendiskurse als Deutungsressource zur Verfügung, mit denen er verschiedene antimuslimische Narrative assoziiert. Diese reichen von der neorassistischen Einschätzung, ›der Islam‹ passe »definitiv nicht« in die eigenen Kulturkontexte, über das Bild unrechtmäßig fordernder und staatlicherseits bevorteilter Migrant*innen (»dass sie halt s-sehr viel gefordert wird, ne. immer fordern, fordern, fordern«) bis hin zur Vorstellung kultureller ›Überfremdung‹ (»und dat muss noch weg und dat muss noch weg und dat muss noch weg«), ›Ehrenmorden‹ (»wenn man auch überlegt, wieder mit Frauen, Ehrenmord oder so, alles so n Quatsch«) und dem Vorwurf zivilisatorischer Rückständigkeit (»für mich ist dat wie n Neandertaler, ne«). All dies sind Elemente einer nicht zuletzt auch medial vermittelten und vom Interviewpartner reproduzierten antimuslimischen Ideologie, die Köller zur argumentativen Untermauerung seines Urteils fehlender Passfähigkeit zunächst übernimmt: »Auf keinen Fall. in meinen Augen definitiv nicht. so, wie er vermittelt wird«.

Die hier reproduzierten Mediendiskurse lässt er jedoch nicht unangefochten stehen, sondern kontrastiert sie mit diversen eigenen Alltagserfahrungen, die Köllers Aussagen letztlich ins genaue Gegenteil umlenken. So passe ›der Islam‹, wie er ihn »von Freunden« miterlebe, »definitiv«. Köller fundiert sein gegenteiliges Urteil durch wertschätzende Aussagen über das alltägliche Zusammenleben mit ›Muslim*innen‹ und die

29 Namen des Sohnes und dessen Freund geändert.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

Vorteile, die er insbesondere für seine Kinder darin sehe (»Ja, toll, wenn Alexander mit dem Ahmad und so oder mit der Hosnia groß wird, ne, die haben dasselbe Alter und der das mal miterlebt, ist ja super, ne. ich mein, wo kricht der dat besser vermittelt als im Freundeskreis, ne?«). Das hier nun entworfene, zweite Bild von bekannten ›Muslim*innen‹ scheint zwar nicht völlig frei von exotisierenden Zuschreibungen – so bezeichnet Köller die »besonderen Sachen« im »Alltag« von ›Muslim*innen‹ mit einer gewissen distanzierten Faszination als »interessant« – dennoch lassen sich in ihm Anzeichen von Wertschätzung und Anerkennung sowie eine personenorientierte Perspektive des Interviewpartners erkennen (er spricht von »Freunden«, nennt deren Kinder beim Namen).

Bemerkenswert ist, dass der Interviewpartner Medienbild und Alltagserfahrungen in ihrer Gegensätzlichkeit darstellt, ohne sie einander anzupassen – etwa indem seine ›muslimischen‹ Bekannten als weniger sympathisch oder der Medienislam als weniger bedrohlich wahrgenommen wird. Die Diskrepanz zwischen diesen beiden Erfahrungen stellt für ihn ein persönliches Dilemma dar. Welcher der *beiden Islame*, die Köller erlebt hat, ist »der wirkliche Islam«? Ist dem Medienbild zu trauen oder löst es nicht eher ein »allgemeine[s], oberflächliche[s] Denken« aus? Der Interviewpartner entwirft hier auch zwei verschiedene Selbstbilder: Im Zusammenhang mit dem ›Medienislam‹ erscheint er als passiver Empfänger einer negativ geframten Berichterstattung, deren Problemorientierung er zwar erkennt, aber keine weiteren Schlüsse daraus zieht. Im Zusammenhang mit seinen Alltagserfahrungen erscheint er hingegen als aufgeschlossener Bürger, der die kulturell-religiöse Vielfalt seines Umfeldes als Bereicherung empfindet. Das Dilemma stellt sich ihm als solches dar, er kann es für sich jedoch nicht auflösen.

Ganz anders Grit Paul, die, ohne aus der Kontrastierung ein persönliches Dilemma abzuleiten, deutlich macht, dass es für sie schlicht und ergreifend *zwei Islame* gebe: den ›Medienislam‹ auf der einen, ›den Islam‹ ihrer ›muslimischen‹ Bekannten auf der anderen Seite. Ihre gleichzeitige Existenz wird von ihr nicht weiter hinterfragt und sie unternimmt auch nicht den Versuch, beide miteinander abzugleichen, einen durch den anderen zu ersetzen oder – wie Köller – nach der empirischen Haltbarkeit des medienvermittelten Islambildes zu fragen. Sie stellt deren paralleles Dasein an verschiedenen Stellen im Interview lediglich fest, der nachfolgende Auszug veranschaulicht dies beispielhaft:

> I: Wie würdest du denn deine Sicht heute beschreiben. also wie, wie nimmst du die Religion heute wahr? Oder […] wie nimmst du (.) Muslime heute wahr?
> GP: Also ist (4) durch meinen Freundeskreis und die Leute, mit denen ich halt dann wirklich zu tun habe, schon positiv. durch das, was man ähm, so weltlich durch Nachrichten und sowas ähm erfährt, geht's eher ins Negative. also, das ist, es ist, man kann's ja nicht aus(blenden). (Z 259-272)

Auch unter den US-amerikanischen Interviewten gibt es neben Abigail Frank einen weiteren Interviewpartner, der eine kritisch-reflektierte Haltung gegenüber islambezogenen Mediendiskursen, insbesondere im Nachgang von 9/11, formuliert. Anders als Frank verfügt David Martinez (24), Student der Filmwissenschaften mit US-amerikanischer Staatsbürgerschaft und mexikanischen Herkunftsbezügen, über diverse per-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sönliche Kontakte zu ›Muslim*innen‹, wie er im nachfolgenden Gesprächsauszug erläutert. Hierin grenzt er seine persönlichen Eindrücke der selbstbestimmten, individualistischen Lebensweise junger US-›Muslim*innen‹ deutlich von den »stereotypen« Konfliktbildern ab, wie er sie aus den Medien kenne.

> DM: […] since the 9/11, probably before we didn't know anything but now, the only thing that we know is probab-, everything is that we see on the news // ja //.so it's like the bad, they serve to stereotype, like »oh yeah, Islam is, Muslim they're like, they gonna kill for something, they gonna kill us.« so it was like, yah, the dark side of it // ja //. and, ahm, but thing has changed because ah, like some of my, some of my (.) Turkish friends, they, they are like so open-minded. once we went to a gay bar, so I like »wow, they are going to gay bar. so they're don't like really close-minded // ja //. and then ahm, they drink. so listen »you know, it's bad drinking, we are not allowed to drink but, you know, we are doing it.« so think like the new generation or who comes here in the United States, they are like more open-minded // ok //, they are like »yes, I do it, believe in Allah, whatever, but, you know, I think I have a life, I can drink« […]. (Z 178-191)

Insgesamt zeigt sich der Umgang der Interviewten mit medienvermittelten Deutungsangeboten über ›Muslim*innen‹ und ›den Islam‹ als äußerst gespalten. In diversen Interviews finden sich Hinweise auf ein kritisches Bewusstsein der Gesprächspartner*innen gegenüber dem Medienbild Islam; in alltagstheoretischen Erklärungen zum Funktionieren von Medienorganisationen werden systemische Faktoren wie Negativismus und Sensationalismus explizit angesprochen. Andererseits werden konfliktorientierte Mediendiskurse unhinterfragt übernommen, etwa bei den medialen Reizthemen ›Ehrenmord‹, ›Überfremdung‹, Terrorismus. Die Interviewten scheinen sich bezüglich ihres Umgangs mit medienvermittelten Informationen in einem *Deutungsdilemma* zu befinden: Was soll man glauben? Wie groß sind die tatsächlichen Gefahren? Der lebensweltlich erfahrene Islam vermittelt ihnen ein anderes, freundliches und friedliches Bild – welcher Islam ist nun aber der richtige?

Erkennen lässt sich hierin einerseits das Potential persönlicher Kontakterfahrungen, dem überwiegend negativen Medienbild alltagsweltliche Positiverfahrungen entgegenzusetzen. Allerdings müssen wir erneut von einem *relativen* Transformationspotential sprechen, da in den zitierten Beispielen auch deutlich wird, dass selbst enge und regelmäßige Kontakte – wie im Fall von Mike Köller und Grit Paul – die Bereitschaft zur Verallgemeinerung konfliktärer Medienberichte nicht automatisch unterbinden. Andererseits deutet sich an, dass im Mediensystem selbst Potentiale zur Differenzierung und Modifikation hegemonialer antimuslimischer Ideologeme angelegt sind. So heben einige Interviewte hervor, dass es durchaus mediale Alternativen zum vorherrschenden Negativbild gibt, die je nach Rezeptionsinteresse konsultiert werden können.

Kombiniert man nun beide Teilerkenntnisse, lässt sich vermuten, dass ein Reduzieren der geschilderten Erfahrungsdiskrepanz zwischen Medienrealität und Alltagsrealität einem differenzierteren und humaneren Alltagsdiskurs zuträglich sein könnte. Dabei wäre es ein Auftrag in Richtung Medienberichterstattung, stärker das abzubilden, was die Leute im unmittelbaren Kontakt mit ›Muslim*innen‹ erfahren. Hafez und Richter (2007) argumentieren hier ähnlich und fordern die Berücksichtigung von islambezogenen Alltagsthemen in den Medien. Dabei geht es nicht um ein Ausblenden

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

von Menschenrechtsverletzungen, die vonseiten ›muslimischer‹ Personen verübt werden, sondern um eine mediale Fokuserweiterung, die nicht nur historische und soziopolitische Hintergrundzusammenhänge erläutert, transreligiöse und transkulturelle Gemeinsamkeiten hervorhebt und Alltägliches in den Blick nimmt. Es geht auch um die mediale Thematisierung der Privilegien nichtmuslimischer Bevölkerungsmehrheiten und Vorstellungen von gesellschaftlicher Normalität, die letztlich erst dafür sorgen, dass ›der Islam‹ als *kulturell-religiöse Abweichung* in den medienöffentlichen Fokus gerät.

4.3.4 Pendelnde Argumentation

Eine Diskurspraxis, in der sich ebenfalls Irritationen in der Übernahme antimuslimischer Ideologeme erkennen lassen, zeigt sich als besondere Form der argumentativen Bearbeitung islambezogener Themenfelder. Wir wollen sie als *argumentatives Pendeln* bezeichnen. Auch hier kann eine dilemmatische Aneignung des Themas durch die Interviewpartner*innen beobachtet werden: Verschiedene Argumente werden dabei einander gegenübergestellt, von denen einige einem antimuslimischen Wissen entliehen sind, andere sich hingegen kritisch mit antimuslimischen Zuschreibungen und Annahmen auseinandersetzen. Auffällig ist, dass die Interviewpartner*innen sich für keine der dabei verhandelten Positionen entscheiden – im Gegenteil, am Ende ihrer Ausführungen bleiben diese als Elemente einer letztlich fragmentarischen Erörterung nebeneinander stehen. Zu den Besonderheiten dieser Diskurspraxis gehört zudem, dass sich das charakteristische Pendeln über längere Aussageabschnitte vollzieht. Die einzelnen Positionen, zwischen denen sich die Interviewpartner*innen hin und her bewegen, werden dabei z.T. ausführlich argumentativ entfaltet. Jedoch sind die dazwischenliegenden Übergänge sprachlich kaum ausgebaut, vielmehr findet eine Art sprunghafter Wechsel statt. Die entstehenden inhaltlichen Widersprüchen und Spannungen werden von den Interviewten nicht argumentativ bearbeitet. Irritationen werden lediglich in Form von Pausen, explizierten Unsicherheiten und rhetorischen Vagheiten sichtbar. So lässt sich zumindest annehmen, dass sich der dilemmatische Charakter ihrer Aussagen den Interviewten als diffuses Gefühl vermittelt. Um die Entwicklung einer solchen argumentativen Pendelbewegung nachvollziehen zu können, werden im Folgenden vergleichsweise lange Textpassagen zitiert. Deren Interpretation erfolgt im Anschluss abschnittsweise; die entsprechende Markierung der Textabschnitte wurde nachträglich am Transkriptauszug vorgenommen.

Unter den Interviewpartner*innen finden sich verschiedene Fälle, bei denen dieses Muster wiederholt auftritt, ganz besonders bei Luise Drechsel und Mike Köller. Während Drechsel die Frage verhandelt, wie die seit 2008 im Bau befindliche *DITIB*-Moschee in Köln und die darum stattfindenden öffentlichen Debatten zu bewerten seien, beschäftigt Köller die Frage des Spracherwerbs ›muslimischer‹ Migrant*innen in Deutschland. Wir beginnen mit Drechsels Ausführungen zum Thema Moscheen.

Thema: Moscheen

Der Gesprächsabschnitt wird durch die Bitte der Verfasserin eingeleitet, einmal genauer zu beschreiben, was Drechsel ›am Islam‹ »fremd« erscheine. Jenes Attribut wurde von der Interviewpartnerin kurz zuvor selbst eingeführt, als sie berichtet, sich ein

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

umfangreicheres Wissen über die Religion aneignen zu wollen. Dieses brauche sie insbesondere für ihren Unterricht an Schulen, in dem sie ›den Islam‹ behandle (Z 454-466). Bereits im ersten Abschnitt zeigt sich, wie Drechsel zwischen einer verandernden und einer überwiegend differenziert-anerkennenden Position hin- und herpendelt. Während sie mit einer kritischen Stellungnahme über das Christentum beginnt, womit sie zunächst ihre eigene Religion kritisch ins Visier nimmt (»ist mir ja auch beim Katholischen manches fremd«), wechselt sie anschließend zu einer Sicht auf ›den Islam‹, die von Unterwerfungsnarrativen und Differenzmarkierungen getragen wird (»wenn die sich immer wieder niederwerfen«). Dem folgt ein erneut selbstkritischer Blick auf die christliche Konfession. Die damit abgestoßene Pendelbewegung setzt sich bis zum Ende des ersten Abschnitts fort.

I: Kannst du das, dieses, was dir fremd ist, kannst du das irgendwie versuchen, zu beschreiben?
LD: Ja. also, es ist, ähm (.) also, wenn ich jetzt als evangelische Pfarrerin zum Beispiel gucke, dann ist mir ja auch beim Katholischen manches fremd. weil ich finde, manches ist so sehr hierarchisch und sehr hörig, würde ich mal sagen. und für mich ist dieses, was ich zumindest erlebe, dieses wenn die in der Moschee sich hinlegen zum Beten, wenn die sich immer wieder niederwerfen. das hat sowas, ähm (.) sowas Rituelles und das ist mir irgendwie fremd, weil ich, ähm, glaub ich, kopfbestimmter bin. ich will das immer dur-, also verstehen, was ich mache, so. aber das ist ja auch was, was unserer Kirche oft vorgeworfen wird, dass wir zu (.) zu verkopft sind. dass wir uns nicht einfach mal in was reingeben können. aber ich finde, dieses Niederwerfen hat einfach sowas (.) sehr demütiges. und das ist mir fremd. und ich finde es auch fremd, wenn ich mir in Moscheen angucke, wie die das teilen nach Männern und Frauen. das ist auch sowas, was mir (.) was ganz merkwürdig finde, weil das einfach nicht meinem, meiner Wahrnehmung von Gemeinschaft, von Miteinander, entspricht. so. andererseits finde ich immer beeindruckend, also jetzt mal, auch wenn ich bei uns an der Moschee vorbeikomme freitags oder so, was da los ist, ne. also das ist natürlich, also da geht einem irgendwie das Herz auf. da freu ich mich immer (und denke so) »Wahnsinn« also, das finde ich schon auch toll, dass die irgendwie Menschen: begeistern können für das, was die da machen, ne.

[…] – **zwischen Abschnitt 1/2**

LD: Aber was ich, also, vielleicht noch () komische. ich find's halt auch, ich weiß noch nicht, wie ich's finde @(.)@, weil das ja hier in Ehrenfeld mit der Moschee auch oft so war, oder das ist es einem nochmal so bewusst geworden, weil's dann viel in der Presse war, dass es eben auch, was weiß ich, Schulungsräume gibt und die auch ganz viel außerhalb jetzt von Gebet und Gottesdienst, sag ich mal, anbieten. was wir ja eigentlich als Kirche auch machen, und trotzdem habe ich irgendwie gedacht, hat es sowas, ähm (.) Abschottendes. so, war so n bisschen mein Gefühl, dass ich so dachte, »Man weiß auch nicht, was dann so passiert da«, ne. so, also das, das ist auch was, was mir n bisschen fremd ist. dass so alles sich da konzentriert. dass ist ja wie so ne Dorfgemeinschaft, so n bisschen für mich, ne. also, man macht alles da zusammen, so. und

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

das ähm, genau ist auch was, was ich ähm, schwierig finde, weil man ja ja von außen nicht ran kommt, so, sozusagen.

[…]**– zwischen Abschnitt 2/3**

I: Als es jedenfalls diese Debatte um diese Moschee gab, gab's ja ne große, das hatte ja ne große Öffentlichkeit: das hatte ja auch ne große überregionale Öffentlichkeit; das war ja nicht nur innerhalb von Köln im Diskurs sozusagen. hast du das, ähm, hast du das verfolgt? hast du das irgendwie-
LD: └Ich hab das so n bisschen mitgekriegt, ja, ja, klar.
I: Kannst du das mal sagen, wie das fandst oder wie du das so-, also, was das für einen Eindruck auf dich gemacht hat?
LD: Also, ich weiß, als ich anfangs immer gehört habe, dass Leute sich darüber aufregen, hab ich so gedacht, »was soll das denn?« also, weißte, ob die da jetzt ne Moschee bauen und sich da treffen, das ist doch-, so. als ich dann, ähm, selber auch hier war und das immer mal gesehen hab, hab ich gedacht, »ok, es ist schon n Riesending«, andererseits habe ich gedacht, »es sind auch viele Menschen in Köln, die da, ähm zusammenkommen«. und (.) ich war so n bisschen zwiegespalten, weil ich find die Tatsache, dass man, dass die auch Räumlichkeiten haben, wo sie sich treffen können, wo sie ihren Glauben leben können, find ich total gut, find ich auch total wichtig. ähm, nur eben auf der anderen Seite dies, wenn's ne Abschottung wird, dann find ich's schwierig. so. aber dass das jetzt groß ist und dass irgendwie, weiß ich nicht, war ja immer dieses () ob das Minarett jetzt höher ist als der Kölner Dom. da habe ich gedacht, »Leute, über was, worüber reden wir hier eigentlich?«, so. also das, das hat mich persönlich jetzt nicht so, so betroffen. also, es war eher, dass ich dachte, »mein Gott, Leute, gebt ihnen doch Raum«, so. und als ich gesehen habe, was das für'n Riesending ist, habe ich auch gedacht, »meine Güte«, aber anderseits, wenn die die Räumlichkeiten brauchen-
((Kellnerin kommt und nimmt Bestellung auf, kurze Unterbrechung))

– zwischen Abschnitt 3/4

I: Und kannst du das verorten, was das Gefühl in dir auslöst oder auch der Eindruck, was die den Eindruck vermittelt, dass das ne Abschottungsgeschichte auch ist? kannst du das an irgendwas festmachen oder was sind die Signale oder so, die dich das denken lassen? also, vielleicht auch nicht ein Gefühl, sondern die dich das denken lassen?
LD: Ja, ähm, (.) also, so dieses, dass ähm, die Kinder da ja auch ähm, also dass sozusagen, dass das Leben da (.) den ganzen Alltag gestaltet. so, also dass man damit ja auch n bisschen, also nicht vielleicht gewollt, aber ja verhindert, dass die in andere Gruppen kommen, dass es Kontakte mit anderen Menschen gibt, dass dich das mehr durchmischt, so. das ähm, das ist so n bisschen mein Gefühl, dass man das verhindert, weil es sehr (.) im eigenen Kulturkreis bleibt, so. und auch in der eigenen Sprache, was ja oft auch ne Barriere ist zwischen Menschen, wenn sie irgendwie nicht, nicht sprachlich miteinander kommunizieren, so. und ich hab manchmal das Gefühl, wenn das da so (.) alles in einem (blieb), fand ich das schade. weil man dann nicht Teil der, der Gesellschaft wird. so. (Z 471-620)

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

Betrachten wir die vorgetragenen Argumente der Interviewpartnerin im ersten Gesprächsabschnitt, so zeigen sich auf expliziter Aussageebene Ansätze einer selbstkritischen Auseinandersetzung Drechsels mit ihrer eigenen, der christlichen Religion. Gleichzeitig lassen sich implizite Strukturen symbolischer Veranderung ausmachen, die ihre Wahrnehmung islamischer Glaubenspraxen leiten. Dabei fällt bei ihrer Kritik am Katholizismus auf, dass sie diese anspricht, obwohl gar nicht danach gefragt wurde. Der selbstgewählte thematische Auftakt lässt darauf schließen, dass Drechsel die Eigenschaft des ›Fremden‹ nicht ausschließlich für ›den Islam‹ reserviert. Die symbolische Verkopplung ›Islam = fremd‹ löst sie damit in ihrer Ausschließlichkeit auf. Explizit erscheine ihr »ja auch beim Katholischen manches fremd«. Das Adverb »auch« spielt dabei eine besondere Rolle, denn es zeigt an, dass der islamische Glaube ihr zwar ›fremd‹ ist, dieses Prädikat allerdings nicht exklusiv hat. Drechsel lässt dabei offen, welche Elemente sie am Katholizismus konkret stören. Statt einer sachlichen Erörterung, in der sie ihre persönliche Haltung bzw. professionelle theologische Expertise expliziert (es handelt sich bei Drechsel um eine evangelische Pfarrerin), reißt der Argumentationsstrang plötzlich ab. Der eingangs eröffnete Vergleich bleibt damit im Ansatz stecken, sein Differenzierungspotential entfaltet sich nicht. Drechsels Verweis auf das »Katholische« lässt sich so eher als relativierende Geste lesen, deren Funktion es vermutlich ist, die nachfolgenden Aussagen ›zum Islam‹ präventiv abzumildern (*positives Interessensmanagement*).

Im Anschluss geht Drechsel auf die Frage der Autorin inhaltlich ein, was ›am Islam‹ ihr ›fremd‹ erscheint. Dabei wechselt sie kurzzeitig in einen hegemonialen Aneignungsmodus, in dem sie verschiedene antimuslimische Ideologeme aktualisiert: Das islamische Gebet stilisiert Drechsel zu einem irrationalen, entrückten Vorgang, der von einer starren Hierarchie zwischen Gläubigen und Glauben geprägt ist. Durch Verweise auf ihre persönliche Meinung und ihre eigene religiöse Identität distanziert sie sich von dieser Form der Religionsausübung und weist sie implizit als entgrenzte, aus der Zeit gefallene Form der Gottesverehrung zurück. Gleichzeitig trifft sie Aussagen über ihr eigenes religiöses Selbstverständnis (»…weil ich, ähm, glaub ich, kopfbestimmter bin. ich will das immer dur-, also verstehen, was ich mache«). Ganz im Sinne des *Otherings* entwirft Drechsel die eigene Religiosität dabei als von Rationalität, individueller Autonomie und Selbstkontrolle bestimmt. Die Wortwahl der Interviewpartnerin macht deutlich, dass der Begriff des »Fremden« für sie hauptsächlich negative Konnotationen trägt. Er bezeichnet Eigenschaften, von denen sie sich distanziert, die sie unangenehm oder zumindest irritierend findet. Die von ihr benutzen Adjektive und Verben bringen diese Assoziationen zum Ausdruck: »hierarchisch«, »hörig«, »niederwerfen«, »demütig« und »merkwürdig«.

Drechsel ist dennoch darum bemüht, die Perspektivabhängigkeit ihrer Kritik zu betonen. Ihre Vorbehalte gegenüber islamischen Gebetspraxen bettet sie ein in kritische Stellungnahmen Dritter gegenüber dem Christentum, die sie in einer weiteren Pendelbewegung vorträgt: »…aber das ist ja auch was, was unserer Kirche oft vorgeworfen wird, dass wir zu (.) zu verkopft sind. dass wir uns nicht einfach mal in was reingeben können.« Durch diese selbstreflexive Auseinandersetzung erscheinen ihre vorhergehenden Einwände gegenüber der islamischen Religiosität ausgewogener und weniger geschlossen. Auch konstruiert Drechsel keinen pauschalen Antagonismus zwischen den

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Glaubensrichtungen. Anstatt sich auf die christliche Gemeinschaft als Ganzes zu beziehen und damit explizit eine starke ›Wir‹-Identität zu konstruieren, bringt sie ihr *individuelles* Verständnis von religiöser Lebensführung zum Ausdruck. Damit gibt Drechsel Auskunft über ihre persönlichen religiösen Relevanzsetzungen und macht gleichzeitig deutlich, dass sich für sie mit Blick auf die Separierung der Geschlechter und das »Niederwerfen« in der Moschee deutliche Wertediskrepanzen auftun.

Ihre Eingangsbewertung schließt Drechsel durch die Betonung positiver Eigenschaften ab, die sie ›im Islam‹ erkennt: »andererseits finde ich immer beeindruckend, also jetzt mal, auch wenn ich bei uns an der Moschee vorbeikomme freitags oder so, was da los ist, ne. also das ist natürlich, also da geht einem irgendwie das Herz auf. da freu ich mich immer (und denke so) »Wahnsinn« also, das finde ich schon auch toll, dass die irgendwie Menschen: begeistern können für das, was die da machen, ne.« Ihre explizite Anerkennung des islamischen Glaubens stellt eine letzte Pendelbewegung im ersten Gesprächsabschnitt dar. Drechsel thematisiert offen ihre Begeisterung für die Fähigkeit der Moscheegemeinde, eine große Zahl Gläubiger zum Gebet zu mobilisieren. Dies sei etwas, dass sie emotional bewege (»da geht einem irgendwie das Herz auf«). Vergleicht man dies mit den Negativzuschreibungen des Interviewpartners Till Feller, der sich in einer ähnlichen Beobachtungssituation befand,[30] wird deutlich, dass für Drechsel das Zusammenkommen islamischer Gläubiger weder Bedrohungsängste noch Radikalisierungsassoziationen auslöst. Vielmehr sind sie mit positiven Bewertungen verbunden: So spricht sie explizit von Gefühlen der »Begeisterung«. Jedoch kommt auch diese Wohlwollensbekundung nicht ohne verandernde Deutungen aus. In ihr zeigen sich erneut Verstrickungen in ein orientalistisches Wissen, dieses Mal in sehnsuchtsvoll exotisierender Gestalt (vgl. z.B. Attia 2009a: 61; Shooman 2014**;** Çakir 2014).

Als *Zwischenfazit* lässt sich festhalten, dass die Interviewpartnerin zwischen differenzierend-selbstkritischen und pauschal verandernden Positionierungen changiert. Sie betrachtet den Gegenstand der Fragestellung – den Begriff *Fremdheit* – aus verschiedenen Blickwinkeln, wobei sie die eigene Religion und Religiosität nicht ausspart. Indem sie kritische Bewertungen anderer am ›Eigenen‹ einflicht, macht sie die Perspektivabhängigkeit jeglicher Kritik deutlich. Dennoch zeigen sich in ihren Einlassungen deutlich Muster antimuslimischer Ideologeme: einmal in ablehnend-negativer, dann in wohlwollend-exotisierender Form. Ihr argumentatives Pendeln, so lässt sich bis hier konstatieren, findet – trotz differenzierender Brüche – letztlich doch im Rahmen eines antimuslimisch-verandernden Deutungsradius statt.

Das Gespräch dreht sich anschließend um die Lage, Größe und Zusammensetzung der erwähnten Moscheegemeinde (im Textzitat ausgespart). Daraufhin führt die Interviewpartnerin weitere Gedanken zum Ehrenfelder Moscheebau im Besonderen sowie

30 Feller: »die neue Moschee, die hier gebaut ist, ich war mit meiner Frau schon drin, haben uns die mal angeguckt und wir mussten eine Zeit lang da vorbei, freitags, […] und es war echt unangenehm da durchzugehen, muss ich sagen weil, da lief extrem viel, extrem viel, sage ich mal, Pack rum. […] man denkt: ›wow! also entweder fange ich gleich mit irgendwer [!] an zu prügeln oder ich gehe einfach schnell durch.‹ aber, also (.) so Menschen möchte ich nicht in meiner Nachbarschaft haben.«, vgl. Kap. 4.1.3.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zur Institution Moschee im Allgemeinen aus. Diese entwickelt Drechsel im zweiten Gesprächsabschnitt, den wir nun genauer betrachten wollen.

Auffällig ist zunächst, dass Drechsel ihre Haltung gegenüber Moscheen eingangs als nicht fix, nicht abgeschlossen bezeichnet: »ich weiß noch nicht, wie ich es finde«. Im argumentativen Pendeln der Interviewpartnerin kommt mithin auch eine positionelle Unabgeschlossenheit zum Ausdruck. Ihre anschließenden Negativzuschreibungen sind am Beispiel des Moscheebaus im Kölner Stadtteil Ehrenfeld aufgehangen und werden von Drechsel über einen Verweis auf Mediendiskurse eingeleitet (»das ist einem nochmal so bewusst geworden, weil's dann viel in der Presse war«). Moscheen verbindet sie mehrmals mit Abschottung und Geschlossenheit (so was »Abschottendes«; »weil man ja von außen nicht rankommt«), wobei sie über den Begriff der »Dorfgemeinschaft« Segregations- und Unvereinbarkeitsnarrative aufruft. In der sich entfaltenden Metapher von *Innen* und *Außen* realisiert Drechsel implizit Annahmen über ein unrechtmäßiges Handeln im Innenraum von Moscheen (»Man weiß ja auch nicht, was dann so passiert da«).

Während die Interviewpartnerin im zweiten Abschnitt Negativannahmen zum Ehrenfelder Moscheebau zum Ausdruck bringt, leitet sie den darauffolgenden dritten Abschnitt – nach einem weiteren Pendeln – mit Unterstützungsbekundungen ein. So artikuliert sie deutlich ihr Unverständnis gegenüber unsachlichen Stellungnahmen gegen den Moscheebau (»Was soll das denn?«), die sie dann in eine verhaltene Kritik (»Riesending«) überführt, um dann erneut wohlwollend auf die Größe der potentiellen Moscheegemeinde zu verweisen (»Es sind auch viele Menschen in Köln, die da zusammenkommen«). Ihren inneren »Zwiespalt« spricht Drechsel erneut offen an: Einerseits unterstützt sie es, dass ›Muslim*innen‹ ein Ort der Zusammenkunft ermöglicht wird (»find ich total gut, find ich auch total wichtig«), andererseits hält sie auch hier an ihrer Abschottungsvermutung fest. Der Wechsel zwischen Unterstützung und Skepsis setzt sich in einem dichten Pro-Contra-Wechsel bis zum Ende des zweiten Gesprächsabschnitts fort. Dabei changiert Drechsel zwischen Argumenten verschiedener Qualität: Sie argumentiert funktional-pragmatisch (»viele Menschen«; »wenn die die Räumlichkeiten brauchen«), wertorientiert (»wo sie ihren Glauben leben können […] total wichtig«), kritisch-analytisch (»ob das Minarett jetzt höher ist als der Kölner Dom. da habe ich gedacht, ›Leute, über was, worüber reden wir hier eigentlich?‹«) und hegemonial-antimuslimisch, in dem sie Sicherheits- und Segregationsnarrative aktualisiert. Deutlich wird, dass die Moschee im Allgemeinen und das Kölner Gebäude im Besonderen für Drechsel eine hochambivalente Angelegenheit darstellen.

Schauen wir nun auf den vierten und letzten Gesprächsabschnitt, zeigt sich, wie Drechsel ihre Aussagen zum Ende hin am antimuslimischen Ideologem abgeschotteter Parallelwelten ausrichtet. Von der Autorin gefragt, was genau ihr den Eindruck von »Abschottung« vermittle, führt Drechsel ein neues – im öffentlichen Diskurs über ›Muslim*innen‹ überaus populäres – Argument an: die Behauptung mangelnder Integration (indem Moscheen »den ganzen Alltag« ›muslimischer‹ Kinder bestimmten, werde deren Integration »verhindert«). Zur Untermauerung ihrer Aussage verweist sie auf die üblichen Faktoren, mit denen die gesellschaftliche Integration von ›Muslim*innen‹ bzw. Migrant*innen soziologisch gemessen wird: persönlicher Kontakt zu Nichtmuslim*innen, Sprachkompetenz, kulturelle »Durchmischung«. Sie schließt ihre Einlassungen

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

mit einem persönlichen Urteil: »wenn das da so (.) alles in einem [bliebe], fänd ich das schade. weil man dann nicht Teil der, der Gesellschaft wird«.

Der am Ende des Textabschnitts hergestellte Bezug zwischen Moscheebauten und erfolgloser Integration macht noch einmal die diskursive Verkopplung von islamischen Gotteshäusern und hegemonialen Anpassungsforderungen deutlich. In dieser Einlassung entfaltet sich nicht nur das Bild ›muslimischer‹ Personen als *kulturell Fremden* (sprechen eine andere Sprache, wollen »im eigenen Kulturkreis« bleiben), sondern es wird auch eine Ursachenanalyse vorgenommen, die die Glaubenshäuser zum zentralen Faktor mangelnden gesellschaftlichen Miteinanders erklärt. Integrationsprozesse werden hier an ›Muslim*innen‹ bzw. Migrant*innen delegiert und so als Bringschuld der ›Anderen‹ ausgelagert.

Dass es sich bei der Frage um die gesellschaftliche Bedeutung von Moscheen für Drechsel um eine kontroverse Thematik handelt, zeigt sich schließlich auch darin, dass sie im Rahmen konkreter Begegnungserfahrungen jene oben angesprochenen Segregationsnarrative ebenfalls aktiviert. Ihre uneindeutige Position gegenüber Moscheen lässt sich in direkten Kontaktsituationen mithin nicht auf- bzw. von antimuslimischen Deutungen ablösen. So habe Drechsel während ihrer Ausbildung zur Pfarrerin einmal eine Moschee besucht und dabei, wie sie sagt, »leider nicht so 'ne schöne Erfahrung« (Z 216-217) machen müssen. Den Grund dafür sieht sie in der »arroganten« und verschlossenen Haltung des anwesenden Imams, der sich offenbar am interreligiösen Austauschtreffen wenig interessiert zeigte. An den rekonstruierten Moscheebesuch schließt Drechsel die folgende Beobachtung an, in der sich derselbe Abschottungsvorwurf wie im zuvor analysierten Gesprächsabschnitt finden lässt:

> LD: […] Also das ist was, was ich manchmal erleb, dass ich das Gefühl hab, da ist ein bisschen wie so ne Grenze auch irgendwie, wo die auch gar nicht einen hinter gucken lassen wollten. das war ein bisschen das Gefühl, ne. () wir repräsentieren uns nach außen und das ist alles, ähm, jetzt schön und nett, so @(.)@ aber fragt bloß nicht zu tief nach. so, ne, »ihr wisst ja eigentlich eh nix.« […]. (Z 238-245)

Die muslimische Moscheegemeinde erscheint hier erneut als zurückgezogen und wenig dialogorientiert. Drechsel entwirft eine Szenerie gezielter Isolation, »wo die auch gar nicht einen hinter gucken lassen wollten«. Der hier implizit formulierte Vorwurf fehlender Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit stützt sich nicht nur auf den misslungenen Dialogbesuch, sondern hat bereits einen gewissen Generalisierungsgrad angenommen: ›Muslim*innen‹ ließen sich, diese Deutung wird nahegelegt, ungern in die Karten gucken, als hätten sie etwas Ungehöriges oder gar Unrechtes zu verbergen.

Insgesamt wird deutlich, dass das Muster des argumentativen Pendelns bei Drechsel zwar auf eine gewisse Ambivalenz der Interviewpartnerin hindeutet. Sie ist keinesfalls grundsätzlich gegen den Bau von Moscheen oder nimmt diese *per se* als problematische Institutionen wahr. Gleichzeitig zeigt sich eine erhebliche Persistenz antimuslimischer Ideologeme in ihren Aussagen. So scheinen bei Drechsel individuelle Äußerungen über islamische Religiosität und Moscheen kaum möglich, ohne dabei rassistische Wissensanleihen zu tätigen. Trotz der punktuellen Öffnungsversuche der Interviewten, verweisen sich antimuslimische Deutungen mithin als überaus widerstandsfähig.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Aus lebenswelttheoretischer Perspektive lässt sich dies mit der Pragmatik begründen, die internalisierte und fraglos verwendete Denk- und Sprachkonzepte im Alltag der Leute aufweisen. Sie stellen Verständigung sicher und bleiben so lange fraglose Bestandteile lebensweltlichen Agierens, wie sie von niemanden problematisiert werden. Aus diskurstheoretischer Sicht zeigt sich im identifizierten Pendeln zudem die ideologische Dilemmatik, die durch die öffentliche Verfügbarkeit verschiedener Deutungsangebote und Wertekomplexe in Bezug auf gesellschaftliche Diversifizierungsprozesse zustande kommt. Die Interviewte Drechsel referenziert einerseits liberale Werte wie Religionsfreiheit und individuelle Selbstbestimmung und unterstützt auch das Recht von ›Muslim*innen‹, spezifische Kulturpraxen gegenüber einer Vereinnahmung durch die nichtmuslimische Mehrheit zu verteidigen. Andererseits bedient sie sich konkurrenzorientierter und essentialistischer Vorstellungen von ›muslimischen‹ Parallelgesellschaften, kultureller Verdrängung und verhinderter Integration. In ihnen operiert eine Exklusivitätslogik, die ›westliche‹ und ›islamische‹ Lebensmodelle als Gegensätze konstruiert. Im Sprechen der Interviewpartnerin spiegelt sich dabei die Simultanität kultureller Öffnungs- und Schließungsprozesse, wie sie sich auch auf anderen gesellschaftlichen Feldern in der Anerkennung von ›Muslim*innen‹ als gleichwertige Gesellschaftsmitglieder bei gleichzeitiger Begrenzung ihrer gesellschaftlichen Teilhabe zeigt (vgl. Hafez 2013a).

Thema: Kopftuch

Das argumentative Pendeln zeigt sich nun auch in anderen thematischen Zusammenhängen und auch in komprimierterer Form, so etwa in den Reflexionen der Interviewpartnerin Silvia Manck zum Kopftuch. Interessant ist, dass Manck dessen Bedeutung zunächst in verschiedenen kulturellen sowie pragmatischen Nutzungskontexten interpretiert, wobei sie eine Art *Schuss-Gegenschuss-Argumentation* anwendet. Dabei wird das Kopftuch sowohl als religiöses Element ›im Islam‹ als auch als öffentliches Kleidungsstück für Frauen ihrer – Mancks – Großelterngeneration betrachtet. Von den hegemonialen Unterdrückungs- und Verschleierungsnarrativen grenzt sie es damit zunächst ab.

> I: Ok, was verbinden Sie mit dem Kopftuch?
> SM: ((Atmet tief durch)) Dass es zu der Religion dazugehört. ähm, (2) ich verbinde damit auch, dass (.) meine Großeltern noch so großgeworden sind, dass Frauen, die auf die Straße gingen, auch ein Kopftuch getragen haben. und (2) dass ich da eigentlich überhaupt nichts gegen habe. wer das möchte, der soll das tun. das einzige, was mich daran stört, ist wenn ein Mann das seiner Frau vorschreibt, oder der Vater oder wer auch immer, ja. also, wenn es eine (2) eine Vorgabe gibt »du musst.«, das stört mich, ja. aber wenn die Frau sagt, »ich möchte das gerne, weil ich eben davon überzeugt bin, dass es gut ist und dann für mich gut ist und dass ich das ok finde.«, dann soll sie es machen. (Z 756-768)

Für Manck ist das Kopftuch ein fester Bestandteil der islamischen Religion, was sie zunächst ohne Bewertung konstatiert. Zudem assoziiert sie es mit den Bekleidungspraxen ihrer Großeltern. Das Kopftuch wird in dieser Deutung zum alltäglichen Gebrauchsgegenstand: Als Frau zog man es an, bevor man das Haus verließ. Manck beschreibt es

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

als Kleidungsstück für ›Muslim*innen‹ *und* Nichtmuslim*innen – und löst es damit von seiner Funktion als Schlüsselsymbol antimuslimischer Differenzdeutungen zunächst ab. Ganz entziehen kann sie sich den diskursiven Fliehkräften jedoch nicht. So wendet sie anschließend jene hegemoniale Unterscheidungsmatrix an, die zwischen einer legitimen und einer illegitimen Kopftuchpraxis trennt. Legitim ist es, wenn es selbstbestimmt, unabhängig, frei ist – und damit dem ›westlichen‹ Selbstbild entspricht (»wenn die Frau sagt, ›Ich möchte das gerne, weil ich eben davon überzeugt bin, dass es gut ist und dann für mich gut ist und dass ich das ok finde.‹«). Illegitim ist hingegen die Bevormundung durch den Mann (»wenn ein Mann das seiner Frau vorschreibt, oder der Vater oder wer auch immer, ja. also, wenn es eine (2) eine Vorgabe gibt ›Du musst.‹«). Aus menschenrechtlicher Sicht ist dem nicht zu widersprechen, und dennoch spiegelt sich in der Einordnung Mancks der ›westlich‹-paternalistische Blick auf das Kopftuch, der nicht ohne das Markieren von Akzeptanzbedingungen und Misogynie-Vermutungen auskommt. Trotz ihres punktuellen Widerstands in Form einer transreligiösen bzw. transgenerationalen Perspektiverweiterung, fällt Manck letztlich doch wieder auf diesen Blick zurück.

Die von Manck entfaltete, changierende Argumentation zum Thema Kopftuch findet sich auch bei anderen Interviewpartner*innen wieder, besonders auffällig sind Ähnlichkeiten mit den Aussagen Mike Köllers. Auf die Frage, was er vom Kopftuch halte, stellt Köller zunächst einen Bezug zu seinen eigenen modischen Vorlieben her – er trage regelmäßig eine Baseball-Kappe, die mittlerweile zu einem »Markenzeichen« geworden sei. Allerdings ist dieses Sprechen außerhalb des dominanten Unterdrückungsnarratives bei ihm nur von kurzer Dauer. Ebenso wie Manck formuliert auch Köller am Ende Bedingungen für die Akzeptanz von islamischen Kleidungspraxen (»Burka und sowas […] das ist zu extrem«) und ruft schließlich ebenfalls die Bewertungsmatrix *freiwillig vs. unfreiwillig* auf. Dabei pendelt er sich sukzessive auf eine Übernahmeperspektive antimuslimischer Zuschreibungen ein:

I: Was halten Sie denn vom Kopftuch, allgemein?
MK: Ach, wissen se (atmet aus), bei mir ist das so, ich trage zum Beispiel, da haben viele Menschen n Problem mit, ist zum Beispiel die schwarze Kappe mein absolutes Markenzeichen, die trage ich immer und überall. außer vielleicht natürlich auf Hochzeiten oder so, ne, oder auf ner Beerdigung. da hat man schon auch Anstand, ne, da macht man das natürlich nicht. aber sonst hab ich die immer an. und ich hab so viele Diskussionen in meinem Leben gehabt, wo sich Menschen darüber aufgeregt haben, dass ich ne Kappe trage. und dann hab ich, ich sach halt immer dazu, »ja, was ist denn mit Menschen, die das aus religiösen Gründen tun? werden die auch diskriminiert, weil die das?« und viele machen's ja, ne. aber ich absolut nich, ne, also solang's n Kopftuch is und man die Frau trotzdem erkennt, ne. so, absolut nicht, ne, also gar nicht, weil ich selber immer Kopfbedeckung trage, von daher, ist das für mich kein Problem. solang's das Kopftuch ist. alles weitere find ich halt schon zu krass-
I: Was, was-?
MK: └Ja, Burka und sowas. das ist so für mich, wo ich sach so, das is, das is zu extrem. also, das, das, das hat ja auch nix mehr mit Menschenwürde zu tun, in meinem Augen. das hat ja kein Mensch verdient, so rumzulaufen. da ist ja immer die Frage, ma-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> chen, macht die Frau das freiwillig oder kriecht sie s aufgezwungen? das Bild, was wir vermittelt bekommen, ist ja, es ist vorgeschrieben. und etwas, was vorgeschrieben ist, macht man meistens nicht freiwillig, ne. da ist immer n Zwang dabei, so, das ist halt das, wie ich darüber denke. (Z 577-607)

Über das Benennen gemeinsamer Erlebnisse, die er als »Diskriminierung« bezeichnet, solidarisiert sich Köller zunächst mit kopftuchtragenden ›Musliminnen‹. Dem diskursiv präsenten Unterdrückungsnarrativ stellt er eine Perspektive geteilter lebensweltlicher Erfahrungen gegenüber. Zudem lässt sich der Vergleich mit seiner eigenen Hutmode als Versuch einer Entskandalisierung des Kopftuchs lesen: Letztlich ist es *nur* ein Bekleidungsgegenstand, auch wenn sich an ihm die Gemüter entfachen. Nicht das Kopftuch als religiöses Symbol, sondern die Abweichung vom Gewöhnlichen löse mithin Unmutsreaktionen aus. Ähnlich wie bei Manck hält Köllers Widerstand gegenüber antimuslimischen Deutungsressourcen jedoch nicht lange an. Nach und nach beginnt er, argumentativ zurückzupendeln: So betont er, dass er Kopftuchträgerinnen nicht diskriminiere (»viele machen's ja, aber ich absolut nich«), macht jedoch deutlich, dass er an diese Akzeptanzhaltung bestimmte Bedingungen knüpft. Kopftücher seien ok, eine Burka müsse es allerdings nicht sein. Sein Verweis auf Menschenrechtediskurse legitimiert diese Haltung (»das hat ja kein Mensch verdient, so rumzulaufen«), gleichzeitig distanziert er sich so vom antizipierten Rassismusvorwurf (*positives Interessensmanagement*). Der abschließende Verweis auf das dominante Bild der unterdrückten Muslimin lässt sich als letzten Widerstand gegen die Sogkraft rassistischen Wissens lesen. Köller deutet hier an, dass er ganz bewusst gegen dieses Bild argumentiere (»das Bild, das wir vermittelt bekommen, ist ja, es ist vorgeschrieben«). Trotz geteilter Konfrontationserfahrungen schließt er sich diesem am Ende jedoch an: »da ist immer n Zwang dabei […] das ist halt das, was ich darüber denke«.

Thema: Integration & Sprachkompetenz

Bleiben wir beim Interviewpartner Mike Köller, lassen sich auch in Bezug auf andere Themen dilemmatische Pendelbewegungen ausmachen. Deutlich zeigen sich diese bei Fragen um Integration und Spracherwerb, die ebenfalls zu den Reizthemen öffentlicher Islamdebatten gehören. Schauen wir auf die Aussagen Köllers zur Nachfrage, was er unter Integration verstehe – ein Konzept, dass er im vorhergehenden Gesprächsabschnitt selbst einführte – so fällt auf, dass er zwar eine klare Forderungshaltung mit Blick auf Sprachkompetenzen formuliert, diese jedoch immer wieder von flüchtigen Reflexionsmomenten unterbrochen wird. So bringt Köller verschiedene Gegenargumente ins Spiel, etwa dass Migrationsmotive und -bedingungen berücksichtigt werden müssten: »kommt ja immer auch auf die Gründe an, jetzt jemand, der auf der Flucht ist, der kann natürlich nicht vorher auf der Flucht noch Deutsch lernen, ne. wie soll der das machen?« Auch kritisiert Köller die deutsche Migrationspolitik, indem er die Dysfunktionalität von Einwanderungstests hervorhebt: »nicht wie bei uns dieser Test, wo dann Fragen sind, die kaum n Deutscher beantworten kann, was natürlich auch schwachsinnig ist, sowas«. Insgesamt fällt jedoch auf, dass Köllers Gegenargumente nur punktuelle Ausschläge darstellen. Von seiner Haltung, dass Migrant*innen sich sprachlich anpassen müssen, bringen sie ihn nicht ab.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

I: Welche Vorstellung haben Sie denn von Integration? wie sollte das laufen oder was ist das überhaupt?

MK: └Also, für mich ist einfach, ne, wenn ich jetzt, ähm (.) ich sach mal, ich mess jetzt mal für mich, wenn, ich bin sehr, oder wir als Familie sind sehr frankophil. wir sind immer in Frankreich, ich war da als Kind schon immer gewesen und so und ich hab mal mit 16 ein Angebot bekommen in nem Ort von nem Bürgermeister, der gesagt hat »pass auf, du kannst eine der Frauen hier, ne, kannst du heiraten, fänd ich super und du krisst von mir 20 Ziegen, ne, und dann kannst du hier bleiben.« das war halt n Scherz gewesen, ne, weil die unbedingt das, der Ort, in dem wir da waren, der war vom Aussterben bedroht, ne, die jungen Leute sind alle weggezogen und da hab ich mal gedacht, »boah, mal nach Frankreich gehen, ne, oh, das wäre natürlich n Traum, wär super.« und da hab ich mir überlegt, ja gut, bevor ich, bevor ich nach Frankreich gehe, muss ich an meinem Französisch arbeiten, definitiv. ich muss mir von Deutsch-land aus gucken, dass ich irgendwie n Job habe oder so, ne, das, das war für mich schon von vorhinein klar gewesen, dass ich mich so vorbereiten muss, um da hinzugehen. und das, find ich, ist einfach, wenn man wirklich aus- (2) kommt ja immer auch auf die Gründe an, jetzt jemand, der auf der Flucht ist, der kann natürlich nicht vorher auf der Flucht noch Deutsch lernen, ne. wie soll der das machen? aber wenn ich hier hin komme und meine Familie mitnehme wie damals die Gastarbeiter, ne, die sind natürlich auch erstmal ins kalte Wasser geworfen worden oder hatten die Möglichkeit, ins kalte Wasser zu springen, haben's gemacht. dass die natürlich kein Deutsch konnten, war auch klar. aber ich find die Generationen, die danach entstanden sind, ne, da hätte man viel mehr drauf achten müssen, dass das, dass das, dass das funktioniert, ne, dass die halt Deutsch lernen, dass sie (.) im, im System ankommen, ne. und sie sich n bisschen so eingliedern, ne. weil man das oft, ne, wie gesagt, ne, ich hab (.) Kollegen jetzt da, die sind Mitte Vierzig, die da bei der Reinigungsfirma. die sind hier geboren, die sind hier geboren von ne, das ist dann- (.) aber die können, mit denen kann man sich nicht unterhalten, das funktioniert nicht. und das ist für mich halt schockierend dann, ne, wo ich halt denke, »ja, warum ist das so?«, ne? ich mein, jeder soll machen, wat er will, ne, aber (.) irgendwie, wenn ich irgendwo hingehe in nem Land und ich will da leben, ne, find ich, muss man sich i-, ähm, »muss«- sollte man sich anpassen, »muss«, ne? ob das unbedingt verpflichtend ist, weiß ich nicht. aber es gibt andere Länder, da muss man zum Beispiel dann n Test ausfüllen, so jetzt nicht wie bei uns dieser (.) Test, wo dann Fragen sind, die kaum n Deutscher beantworten kann, was natürlich auch schwachsinnig ist sowas, ne. aber wo einfache (.) Fragen gestellt werden, w:::o man n Satz in der Sprache schreiben muss oder mal n Satz vorlesen muss (.) sowas, ne. das fänd ich einfach, das gehört halt dazu, ne. die müssen ja nicht in unsere, die müssen ja nicht in die Kirchen gehen oder, ne, perfekt Deutsch schreiben können, das nicht, ne. aber es ist ja einfach (.) ja derjenige ist dann fremd für mich, ne? wenn ich, wenn ich jetzt jemanden in meinem Alter treffe, der halt kein Deutsch kann und der aber schon immer [mal] hier lebt, da frage ich mich immer, »ja, warum ist das so?«, ne? dann fehlt ja das Interesse eigentlich an dem Land. und warum leb ich dann in dem Land, ne? wenn ich ja eh kein Interesse daran habe? (2) ne, das ist halt so n bisschen, ja, das weiß man halt nicht genau, wie man darüber denken soll, ne. (Z 932-991)

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Schauen wir uns den Argumentationsverlauf genauer an, fällt zunächst auf, dass Köller seine Position über eine autobiographische Referenz einleitet. Damit deklariert er nicht nur Anforderungen an ›Migrant*innen‹ als universell gültig, nämlich die Sprache des Ziellandes bereits vor Abreise zu erlernen. Er präsentiert sich selbst auch als potentieller Vorzeige-Migrant. Diese Haltung verschafft ihm eine Position moralischer Überlegenheit, aus der heraus er tatsächliche Migrant*innen bewertet. Grundlage dieser Bewertung ist ein *umgedrehter kategorischer Imperativ* – er will, dass andere handeln, wie er selbst handeln würde. Bei Köller geht dieser Imperativ sukzessive in einer utilitaristischen Bewertungsperspektive auf. Es geht ihm weniger um das Einhalten ehrenwerter Handlungsregeln durch Migrant*innen, sondern um den Nutzen, den primär die Gesellschaft des Ziellandes daraus ziehen kann. Deutlich wird dies an den Konsequenzen, die Köller im Falle des Nichteinhaltens jener Spracherwerbsregeln benennt und die sich in persönlichen Beschränkungen erschöpfen: »mit denen kann man sich nicht unterhalten«, »das ist für mich halt schockierend«, »derjenige ist dann fremd für mich«.

Dabei ist Köllers Argumentation alles andere als statisch. In ihrer Struktur präsentiert sie sich als monologischer Schlagabtausch, in dem sich zwei imaginäre Diskussionsparteien gegenüberstehen. Pro- und Contra-Positionen wechseln einander ab. So folgt jedem differenzierenden Argument *gegen* die deklarierten Spracherwerbsregeln eines *dafür*. Die Regelmäßigkeit dieses argumentativen Wechsels zeigt sich auch am wiederholten Einsatz der Konjunktion »aber«. Schauen wir zudem auf die inhaltliche Qualität der Argumente, fällt auf, dass diese sich nicht negieren, sondern inhaltlich aneinander anschließen. So formuliert Köller einschränkend, dass seine Sprachregeln auf »Gastarbeiter*innen« nicht anwendbar seien (*Contra*-Argument). Jene hätten aufgrund der Umstände kein Deutsch lernen können – die Metapher »in kalte Wasser geworfen« deutet darauf hin, dass hier eine sehr kurze Migrationsvorbereitungsphase imaginiert wird. Dem folgt prompt das *Pro*argument, dass jene spezifische historische Situation jedoch nicht auf deren Kinder übertragbar sei, bei denen es sprachliche Versäumnisse gegeben habe: »a b e r ich find die Generationen, die danach entstanden sind, da hätte man viel mehr drauf achten müssen«. Während das Adverb »man« nahelegt, dass damit die deutsche Aufnahmegesellschaft gemeint ist – auf der *Eigen*seite bleiben Verantwortlichkeiten diffus, Kritik wird hier allenfalls angedeutet – werden ›Migrant*innen‹ eindeutig als Verantwortliche identifiziert: Diskursiv erfolgt dies mittels Generalisierung und Depersonalisierung (»die Generationen«, »die«), Objektifizierung (»dass d a s funktioniert«) sowie einer problematisierende Perspektive (diese Generation habe die Norm des Spracherwerbs kollektiv nicht erfüllt). Trotz des ersten differenzierenden Gegenarguments, das nicht auf Kultur, Herkunft oder Religion, sondern auf die historische Situation verweist und mithin außerhalb neo-rassistischer Zuschreibungen operiert, lassen sich im darauffolgenden Proargument wiederum deutlich verandernde Deutungsgehalte finden. Es zeigt sich erneut, wie sich rassistische mit nicht-rassistischen Wissenselementen auf engstem Aussageraum miteinander verknüpfen lassen.

Ein weiteres Beispiel für die dichte Abfolge von Gegen- und Pro-Argumenten ist Köllers Ausführung zur lebensweltlichen Reichweite der von ihm geforderten kulturellen Anpassungsleistung. So müssten Migrant*innen »ja nicht in unsere […] Kirchen gehen«, soweit wolle er es nicht treiben, und auch »perfekt« müsse das Deutsch nicht

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

sein, a b e r […] derjenige ist dann fremd für mich […] der halt kein Deutsch kann«. Köller präsentiert seine Ansprüche hier als pragmatisch und bescheiden: Sie sollten lediglich eine kommunikative Verständigung zwischen ihm und Migrant*innen gewährleisten. Von kulturell-religiösen Assimilationsforderungen, wie sie etwa im rechtspopulistischen Diskursspektrum artikuliert werden, distanziert er sich explizit. Einen neorassistischen Deutungsstrang, der die Unvereinbarkeit kultureller bzw. religiöser Unterschiede proklamiert, lässt der Interviewte hier zugunsten eines Freiheitspostulats unberührt. Dennoch, und hier zeigt sich erneut das dilemmatische Nebeneinander rassistischer und differenzierender Wissenselemente, entwirft er die Defizite der ›Anderen‹ in essentialistisch-naturalisierender Manier, indem er fehlende Sprachkompetenzen indirekt mit kulturell-religiösen Herkunftsbezügen assoziiert. Wenn jene nicht »in unsere Kirchen« gehen, müssen sie zwangsläufig in einen anderen kulturell-religiösen Identitätsbereich fallen.

Köller schließt seine Einlassungen mit einer Formulierung ab, die seine positionelle Offenheit zum Ausdruck bringt: »das weiß man halt nicht genau, wie man darüber denken soll«. In dieser Aussage spiegelt sich die Unabgeschlossenheit seines Standpunktes wider, wie sie sich in der vorhergehenden Pendelargumentation bereits gezeigt hat. Köller verfügt in Fragen der Integration zwar über das antimigrantische Symbolrepertoire, das aus einer einseitigen Forderungshaltung gegenüber Migrant*innen, deren essentialistische Charakterisierung als defizitär und ›kulturfremd‹ und der Legitimierung bestehender Privilegien besteht. Diesen Diskurs aktualisiert er an verschiedenen Stellen. Gleichzeitig weicht er ihn durch sein dialektisches Pendeln punktuell auf. So nimmt Köller Bezug auf liberale Ideologeme, etwa der individuellen Entscheidungs- und Handlungsfreiheit oder der Religionsfreiheit und produziert damit Spannungen und Widersprüche. Die in diesem Zuge formulierten Gegenargumente bringt er nicht lediglich *pro forma* vor, sondern verleiht ihnen Gewicht, indem er sie als legitime Einwände präsentiert. Andererseits lassen sich seine abschließenden Worte als Hinweis darauf lesen, dass Köller sich der Unvereinbarkeit rigider Assimilationsforderungen mit demokratischen Grundwerten durchaus bewusst ist. Das soziale Tabu, das auf offenrassistischen bzw. assimilationspositiven Aussagen liegt, führt bei Köller zu einer Relativierung auf der Ebene seiner subjektiven Äußerungen.

4.3.5 Zusammenfassung

Mit der Beschreibung dilemmatischer Aneignungsmuster ließ sich zeigen, wie die Interviewten im Sprechen über ›Muslim*innen‹ und ›den Islam‹ verschiedene, einander widersprechende Deutungsressourcen und Wertekomplexe aktivieren, ohne die dabei entstehenden ideologischen Spannungen argumentativ auszugleichen oder auch nur zu problematisieren. Hinsichtlich der personen- und religionsbezogenen Bedeutungsproduktionen wurden immer wieder Versuche unternommen, pauschalisierende Zuschreibungen zu unterlaufen und ›Muslim*innen‹ als individuelle Personen sowie als heterogene Bevölkerungsgruppe zu präsentieren. Mediendiskurse wurden in verschiedenen Elaboriertheitsgraden als konfliktorientiert und alltagsfern kritisiert. Jedoch gelang es den Interviewten trotz dieser punktuellen Widerständigkeiten nicht, sich der diskursiven Strahlkraft antimuslimischer Ideologeme vollständig zu entziehen. Ihre all-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

tagskommunikativen Dekonstruktionen wurden durch rassistische Kontinuitäten auf impliziter Sprachebene, durch revitalisierende Irritationsnarrationen sowie durch ein Rückfallen in essentialistische Ordnungsmuster konterkariert. Auch das Transformationspotential, welches im Kontext macht- und sprachkritischer Selbstreflexionen ausgemacht werden konnte, war in Bezug auf die sprachlich entworfenen Realitäten nur von geringer Halbwertszeit. Zwar machten einige Interviewte ihre privilegierte gesellschaftliche Position gegenüber ›Muslim*innen‹ und ihr rassifizierendes Sprachhandeln zum Thema. Allerdings scheint in den analysierten Fällen der pragmatische Charakter internalisierter rassistischer Denk- und Sprachkonzepte doch die Oberhand zu gewinnen: Die Interviewten griffen *trotz* punktueller Kritik wiederholt auf hegemoniale Beschreibungs- und Bewertungsmuster zurück.

4.4 Widerständige Aneignungen

Das vierte Aneignungsmuster zeichnet nun aus, dass in ihm eine kritische Auseinandersetzung mit antimuslimischen Ideologemen erfolgt, in der auf *symbolischer Ebene* Rassifizierungen dekonstruiert und auf *systemischer Ebene* institutionalisierte Ungleichheitsstrukturen in den Blick genommen werden. Einige Interviewte problematisieren Rassismus dabei als gesellschaftliches Machtverhältnis, das sich im hegemonial-antimuslimischen Gesellschaftswissen über ›den Islam‹ und ›Muslim*innen‹ niederschlägt und in der Dethematisierung kollektiver Privilegien zeigt. Andere versuchen sich an der Überwindung antagonistischer Gruppenkategorien und der Betonung und Etablierung inklusiver ›Wir‹-Konzepte. Zudem lassen sich Positionierungen finden, in denen die Interviewten populäre Pauschalkonzepte wie etwa *der* Islam oder *die* Muslim*innen durch Verweise auf deren mangelnde empirische Haltbarkeit unterlaufen.

Die Interviewten, bei denen sich diskursive Widerstände gegenüber antimuslimischen Ideologemen erkennen lassen, tun dies unter Anrufung verschiedener Selbstbilder: Manche verorten sich explizit im Kreis jener privilegierten sozialen Fraktion, die von rassistischen Gesellschaftsstrukturen und -institutionen profitiert und dabei – z.T. unbewusst – antimuslimische Ideologeme reproduziert. Andere konzentrieren ihre Kritik auf essentialistische Gruppenkategorisierungen, von denen sie sich persönlich distanzieren. Letzteres ermöglicht es ihnen, das eigene Involviertsein in rassistische Diskurse weniger offen thematisieren zu müssen. Vermuten lässt sich, dass es sich hier um eine Art Schutzargumentation handelt, die die Interviewten vor zu starken Erschütterungen ihres positiven Selbstbildes bewahrt.

4.4.1 Kritik am Rassismus als Verhältnis

Ein Beispiel für alltagskommunikative Einlassungen, in denen antimuslimische Ideologeme dekonstruiert werden, ist die nachfolgende Episode des US-Interviewpartners David Martinez. Martinez, der von der Autorin ursprünglich mit einem anderen Thema konfrontiert wurde,[31] initiiert hier selbstständig das Thema »Stereotype über kopftuch-

31 Gefragt wurde danach, seit wann Martinez dauerhaft in den USA lebe.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

tragende ›Musliminnen‹«, indem er von persönlichen Erfahrungen mit Kopftuchträgerinnen in seiner Schulklasse berichtet. Seine nachfolgenden Ausführungen sind für eine *widerständige Aneignung antimuslimischer Ideologeme* beispielhaft, da er seine inhaltliche Kritik durch selbstkritische und rassismuskritische Reflexionen untermauert – und so die machtstabilisierenden Eigenschaften antimuslimischer Rassifizierungen in den Blick nimmt.

> I: When did you move to the U.S.? I mean for good, when did you move?
> DM: Like for like to live? it was in 2008, like, like for living. before I come-, but yeah, it's ahm (3) another thing that I, that is like so interesting and people don't talk about it, like even in my class, you see like Muslim girls wearing the ahm, the veil which, I forget how you call it, the- // hijab? // ja.
> I: In you class here, you mean?
> DM: Ja, in my class here, here in the United States, in many of my classes. and, and we see them, me and probably other people, we see those girls as weird, like »oh, you're supposed to get married, you are supposed to-,« and I have talked to one of my classmates, which he is American // ja // and ahm, he said »oh, you see that girl, she is Arabic.« () and I'm like »yes, and I'm a Mexican. you, and you are white. what, what's wrong? she is going to school and now you are mean« // ja //. »oh, no. but it's just the way how she looks.« he was talking about the veil. I'm like »so?« it's, it's funny like girls, we, like West, with Western side, I don't know about Europe but I know like in Mexico and in the United States, Canada, cause I have friends over there // ja // we think about Muslims of a- the girls have to wear veil, the don't go to school, they have to get married, the get beaten my mens [!] // ja //, they are suppressed, they have many, they have to share the husband with many other wives. but it's funny like, you go to like, like countries like where, like Turkey that are Muslim, like womens [!], they are the ones that go to school, they are more educated and ahm, obviously they have position like political positions, like here. but here as in the United States is the ahm, the amount of women compared to the men, is, is a huge gap. men go more to school, so like, yes is, is, the Muslim, Islam is a religion of supposedly suppress women but you see countries like Turkey, like women go more to school than, than the men. and in the United States, we are talking, we are like judging (), but yes, they put like political positions or like pick ahm, positions they are filled with men not women. so I'm like »yeah, you are judging over this religions but look at yourself.« […] (Z 602-639)

Das widerständige Moment wird hier zunächst darin deutlich, dass Martinez sich selbst zum Kreis derjenigen zählt, deren Wahrnehmung ›muslimischer‹ Frauen von antimuslimischen Deutungen geprägt ist. Anders als andere Interviewpartner*innen spricht er sich nicht von diesen frei. So demonstriert er sein persönliches Involviertsein etwa durch die explizite Selbstidentifikation mit »dem Westen« (»we, like West, with Western side«), durch die wiederholte Einnahme der ›Wir‹-Perspektive sowie die binäre Darstellung von Eigen- und ›Fremdgruppe‹ (»we see them«, »we see those girls«). Martinez reklamiert hier eine Gruppenidentität, die ihn eindeutig aufseiten der Personen verortet, die jene antimuslimischen Deutungen artikuliert. Zudem zeigt sich seine inhaltliche Vertrautheit in der detaillierten Darstellung jenes intersektionalen Narratives, das muslimische Frauen als unterdrückt präsentiert: »the girls have to wear veil, the don't go to

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

school, they have to get married, the get beaten my mens [!], they are suppressed, they have many, they have to share the husband with many other wives.« Wenn Martinez am Ende die fehlende empirische Haltbarkeit jener rassifizierenden Zuschreibungen und den selektiven Problemfokus der verurteilenden Eigengruppe offenlegt, ist es nicht nur eine distanzierte Entlarvung entfernter Bekannter. Seine Kritik betrifft auch ihn ganz persönlich. Der Interviewpartner thematisiert seine eigene Verstricktheit, womit er nicht nur auf die Popularität und Verbreitung jener Interpretationsmuster, sondern auch auf deren Funktionalität und Produktivität als Muster »sozialer Erkenntnis« hinweist.

Martinez nimmt zudem eine diskursive Gegenpositionierung ein, wo er die Pauschalkritik an mangelnder Geschlechtergerechtigkeit im Islam als paternalistisch und scheinheilig entlarvt. So entfalte sich die Problematisierung sexistischer Strukturen zumeist auf einseitige und selbstentlastende Weise. Dabei verweist er auf eigene Primärerfahrungen, um das Narrativ der unterdrückten Muslima zu dekonstruieren.[32] Zudem argumentiert er alltagssoziologisch: So sei die Geschlechterverteilung in türkischen Bildungseinrichtungen von einem Übergewicht weiblicher Studierender geprägt. Dass Martinez auf seine eigenen Erlebnisse rekurriert, lässt sich als rhetorische Technik zur faktischen Untermauerung seines Arguments verstehen: Da er persönlich vor Ort gewesen sei, habe er sich einen unmittelbaren Eindruck machen können. Gleichzeitig legt Martinez die Bigotterie der USA offen, indem er auf die Dethematisierung fehlender Geschlechtergerechtigkeit hinweist (»people don't talk about it«). Laut Rommelspacher gehört zum Wesen von Rassismus, die eigenen gesellschaftlichen Missstände auszublenden bzw. diese als typische Eigenschaft des ›Anderen‹ zu klassifizieren, um sich selbst moralisch aufzuwerten (vgl. 1995). Eben diesen Mechanismus scheint Martinez hier aufzudecken: »you are judging over this religions but look at yourself.« Anstatt lediglich auf verbreitete Narrative hinzuweisen, nimmt Martinez deren machtstabilisierende Funktion in den Blick, die sich in orientalistischen Überlegenheitsnarrativen und ›westlichen‹ Emanzipationsmythen entfaltet.

Auffallend an Martinez' kommunikativem Umgang mit diesen Narrativen sind die wechselnden *Selbstbilder,* die ihn mal als Teil der verurteilenden Gruppe (»we see those girls as weird«) und gleich darauf als reflektierten, engagierten Kritiker erscheinen lassen (»she is going to school and now you are mean«). Dabei nimmt er in der rekonstruierten Unterhaltung mit der Klassenkameradin Bezug auf die ethnischen Identitäten der beteiligten Personen, die sich für ihn als relevante Bedeutungsgrößen darstellen: »my classmate which is […] American«; »she is Arabic«; »I am Mexican«; »you are white«. In der Nacherzählung dokumentiert sich eine rassismussensible Perspektive, die auch durch Martinez' eigene Herkunftsbezüge bedingt zu sein scheint. Martinez, der selbst vor 15 Jahren aus Mexico in die USA migrierte, legt nicht nur das hinter der Unterhaltung operierende Machtverhältnis zwischen weißer US-Mehrheit und ethnischen Minderheiten frei. Er solidarisiert sich auch mit den ›muslimischen‹ Mädchen, die er in anderen Situationen noch als »merkwürdig« bezeichnete. Hierin lässt sich

32 Martinez berichtet an einer früheren Stelle im Interview von einer Rucksackreise durch die Türkei, die seine Sicht auf die islamische Religion durch eine Reihe positiver Erlebnisse mit ›Muslim*innen‹ vor Ort prägte.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

neben dem verbalen Solidarisierungsakt auch der Versuch eines Perspektivwechsels erkennen, in dem die bislang reproduzierten Narrative plötzlich Irritationen auslösen.

Dabei zeigt das vorliegende Beispiel, dass die eigenen Identitätsbezüge und autobiographischen Erfahrungsressourcen in der Realisierung alltagskommunikativer Diskurspraxen durchaus bedeutsam sind. So ist es vermutlich kein Zufall, dass Martinez eben dann den Alltagsrassismus der*s Klassenkamerad*in als fies (»mean«) enttarnt, als ihm die sozialen Positionen der Sprechenden und die in sie eingeflochtenen ungleichen Herrschaftsverhältnisse relevant erscheinen (»I'm a Mexican […] and you are white«).

Ein ähnliches Muster widerständiger Aneignung zeigt sich auch bei der Interviewpartnerin Victoria Miller. Ähnlich wie Martinez verweist auch sie darauf, dass ihre Wahrnehmung einmal von antimuslimischen Deutungsmustern geprägt war (anders als er rekonstruiert sie diese jedoch deutlich distanzierter und weniger selbstkritisch, was sie rhetorisch sowohl durch die Verwendung des Imperfekts als auch durch die andernorts bereits analysierte Transformationserzählung realisiert, vgl. Kap. 4.3.1). Miller argumentiert, dass diese Muster zudem eine systemische, *herrschaftsstabilisierende Komponente* haben, da sie Bestandteil unkritischer Geschichtsvermittlung und politischer Gegenwartsanalyse an US-amerikanischen Schulen sind. Auch sie nimmt damit die zentrale Eigenschaft diskursiver Rassismen in den Blick, innergesellschaftliche und zwischenstaatliche Machtasymmetrien zu legitimieren, indem eigene nationale Machtinteressen und Verfehlungen öffentlich dethematisiert werden. In der untenstehenden Textpassage prognostiziert die Interviewpartnerin unter Verweis auf Howard Zinns kritischer Analyse US-amerikanischer Geschichtsschreibung (*People's History of the United States*), dass das öffentliche Bild ›des Islams‹ zukünftig nur durch eine *selbstkritische Auseinandersetzung mit dem historisch verursachten Unrecht* im Kontext imperialistischer und militärischer Interventionen erfolgen könne.

> I: Do think that Islam plays a special role in US history, do you think that it has a special importance or relevance for US history, and do you think it will have a special part, it will play a special role in its future?
> VM: Ahm, I don't really think in the history it did, at least just for me, ahm, and for my understanding, except in recent years, so I think in the future it will be very important. ahm, I think it'll be important to, like American history classes at schools, like there is this book called, ahm ›Peoples history of the United States‹ – have you read? – by Howard Zinn. so pretty much what you learn in history class in school is not the real history and so it is very biased, like what we've learned growing up. ahm, we don't learn a lot about, like, we pre- I mean, yes, we learn about something happened in the US but like we don't learn about how big of an asshole the US was to other @countries@, ahm (.) so I think It'll have a very important influence like in future generations for them to learn about history but I just hope that it will be in a respectful way instead of making, like cause that's what I was kind of let to believe is just that Mus-, like all Muslims were, at least like around 9/11 () I just, I didn't know and I didn't really ask me questions, just that Muslims were suicide bombers or terrorists, ahm, and so it wasn't really until I grew older I just kind of start to ask questions and start to, like when I met Yasemin*, I'm like »oh, this is the first like true Muslim person I've ever met« and I'm

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> like »she is not a terrorist«, you know. ahm, it didn't () any different like when I first met her, like I didn't have like I wasn't like a racist or like, you know, but I just, just had never heard anything else, I guess. like that much, so I think in the future it'll be more relevant in history, ahm, like what's happening right now. like I said I hope that it'll just be conveyed, ahm, it'll be made aware to students that there is a difference between Muslims and then the terrorists. and like why this war was started […]. (Z 1177-1209)

Auch in Millers Ausführungen lassen sich dabei verschiedene *Selbstbilder* erkennen, die eine dynamische Wechselbeziehung mit ihrer Rassismuskritik eingehen. So zeigt sich, dass die Interviewpartnerin die systemische Dimension von Rassismus nur dann explizit thematisiert, wenn sie eine soziale Gruppenidentität aufruft und dabei persönlich in den Hintergrund tritt: »what we've learned growing up«; »like we don't learn about how big of an asshole the US was to other @countries@«. Sie problematisiert Rassismus hier als strukturelles Phänomen der US-amerikanischen Geschichtsvermittlung, nimmt sich selbst jedoch aus dem Kreis der Verantwortlichen heraus (»I was kind of let to believe is just that Mus-, like all Muslims were, at least like around 9/11 […] were suicide bombers or terrorists«). An anderer Stelle negiert sie die Existenz einer gemeinsamen islamisch-amerikanische Geschichte, ohne dies zu hinterfragen (»I don't really think in the history it did, at least just for me, ahm, and for my understanding«) oder wählt das Selbstbekenntnis, keine Rassistin zu sein (»I wasn't like a racist«). Miller präsentiert sich damit als eher passiven, empfangenden Part innerhalb eines Bildungssystems, das problematische Inhalte vermittelt. Trotzdem sie mit ihrer Kritik eine widerständige Aneignungsperspektive einnimmt, lässt sich ihr gleichzeitig ein positives Interessensmanagement attestieren, das die Implikation einer persönlichen Verstricktheit abwehrt. Eben hierin zeigen sich die *dynamischen und paradoxen Momente des Rassismus*,

Auch unter den deutschen Interviewten finden sich Beispiele für eine kritische Sicht auf institutionell verankerte Asymmetrien zwischen ›Muslim*innen‹ und Nichtmuslim*innen, wie sie sich etwa in paternalistischen Hilfsbeziehungen zeigen können. So wurde im Zusammenhang mit der 2015 vielerorts angebotenen Unterstützung für Geflüchtete[33] immer wieder auch deren Potential zur Fixierung von Abhängigkeitsverhältnissen zwischen autochthonen Deutschen und Neuzugewanderten thematisiert (vgl. Kalpaka & Räthzel 2017). Auf dieses Thema nimmt auch die Interviewpartnerin Maria Zartmann Bezug, die nach eigenen Angaben selbst in der Geflüchtetenhilfe aktiv war. In der untenstehenden Textpassage berichtet sie von einer Freundin, in deren Unterstützungsangeboten sie fehlende Gleichwertigkeit und Bevormundung erkennt. Für Zartmann dokumentiert sich in deren Hilfsaktion ein rassismustypisches Machtgefälle, das jene Freundin jedoch nicht mitreflektiert. Sie plädiert dafür, Geflüchtete in ihrem Recht auf Selbstbestimmung stärker anzuerkennen und präsentiert damit einen kritisch-widerständigen Blick auf das – hier nur implizit thematisierte – Ideologem vom defizitären, hilfsbedürftigen Migranten.

33 Die Bundesregierung unter Angela Merkel entschied sich im September 2015 dafür, die Grenzen für Geflüchtete und Migrant*innen nicht zu verschließen, was in Deutschland, neben einem Anstieg rechtsextremer Gewalttaten, auch eine Welle ehrenamtlicher Hilfsaktionen auslöste.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

> MZ: […] Also, dieses auf Augenhöhe miteinander umgehen, das ist offenbar auch sehr schwer. Also weil, solche Sachen habe ich auch erlebt. Ne Freundin, die äh, wohlhabend, relativ wohlhabend ist, n Haus haben und die aber auch ne syrische (.) noch dazu irgendwie Bekannte eigentlich aufgenommen haben und bei anderen auch geholfen haben, die aus nem Heim raus in ne eigene Wohnung gegangen sind, und (.) also da, da war so ne Haltung da von »wie toll sind wir, wie geben euch Sachen« und, und da gab's dann die Situation, dass äh, der junge Mann dies und das nicht wollte. Das gefiel ihm nicht und er wollte es neu haben und nicht gebraucht und. Also solche, solche Differenzen und (2) ja, ich glaube, dass das gehört auch dazu, dass wir lernen müssen, zu fragen. Also wenn jemand etwas braucht, wenn er den Mut hat oder ich ihm die, die Möglichkeit gebe, mir das zu sagen, dann kann ich wirklich was geben und helfen. Und, ähm, dass wir alles weggeben, was wir nicht mehr wollen und brauchen und dann uns wundern, dass die, manche Sachen gar nicht so geschätzt werden. Es muss deren Recht ja auch sein. (Z 595-611)

Auch hier geben die Einlassungen der Interviewpartnerin Aufschluss über das Verhältnis zwischen formulierter Rassismuskritik und artikuliertem *Selbstbild*. Während Zartmann zu Beginn der Passage lediglich die Verhaltensweisen ihrer Freundin beschreibt, zieht sie im zweiten Teil Schlüsse für ein kollektives »Wir«, in das sie sich explizit einbezieht: »dass wir lernen müssen, zu fragen«. In diesem »Wir« kommt sowohl die systemische Dimension von Rassismus als gesellschaftliches Herrschaftsverhältnis zum Tragen, als auch der Hinweis auf die persönliche Verstricktheit Zartmanns mit diesem System.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Widerstände gegenüber antimuslimischen Deutungsressourcen im Interviewmaterial in der expliziten Thematisierung historischen Unrechts, verdeckter ›weißer‹ Privilegien, unausgesprochener Erwartungshaltungen gegenüber ›Muslim*innen‹ und kollektiven Selbstglorifizierungen zum Ausdruck kommen. Die Interviewpartner*innen richten dabei den Blick auf den eigenen – persönlichen und kollektiven – Beitrag zu symbolischen und strukturellen Ausgrenzungen. Diese zeigen sich konkret in schulischen Alltagsrassismen, fehlender Selbstkritik im Umgang mit der eigenen Nationalgeschichte und Paternalisierungen in der Arbeit mit Geflüchteten. Mittels dieser Diskurspraxis verweigern sich die Interviewten symbolischer Rassismen insofern, als sie deren selbstentlastende und dominanzsichernde Funktion argumentativ aufdecken.

4.4.2 Perspektivwechsel & Inklusive Gruppenidentitäten

Neben der Kritik am Rassismus als Verhältnis, bei der es um eine kritische Auseinandersetzung mit der machtstabilisierenden Funktion antimuslimischer Wissensbestände geht, stellen der *Perspektivwechsel* und die Konstruktion *inklusiver Gruppenidentitäten* weitere kommunikative Widerstandspraxen dar, mit denen die Interviewpartner*innen sowohl auf deutscher als auch auf US-amerikanischer Seite antimuslimischen Ideologemen begegnen. Anders als bei der *Verhältnis*-Kritik wird hier jedoch weniger die systemische Dimension von Rassismus problematisiert. Vielmehr kontern und umgehen

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

die Interviewten jene kollektiven Diskurspositionen, die für sie als Nichtmuslim*innen innerhalb rassistischer Wissensordnungen präskriptiv vorgesehen sind.

Am Beispiel des Interviewpartners Leopold Ernst (38), wohnhaft in Köln und in der IT-Branche tätig, lässt sich dies empirisch nachvollziehen. Ernst, selbst katholisch und mit einer muslimischen Mutter, berichtet im Verlauf des Interviews immer wieder von angeregten theologischen Debatten innerhalb der Familie, die stets auf die Erkenntnis über die Nähe und Verwandtschaft der beiden Religionen hinausliefen (Z 23ff., 286ff., 645ff.). In der untenstehenden Passage konfrontiert ihn die Autorin mit dem konfliktorientierten Medienbild des Islams (vgl. Kap. 1.2.3). Ernsts Einlassungen zeigen, wie er nicht nur die Gemeinsamkeiten zwischen sich und seiner Mutter, seiner und ihrer Religion, betont. Auch entzieht er sich der antimuslimisch-hegemonialen Perspektive auf das islamische Kopftuch, indem er dem Unterdrückungsnarrativ entsagt – es schlicht nicht aufruft – und zudem die überkonfessionelle Bedeutung des Kopftuches betont.

In Ernst Äußerungen wird durch das Aktivieren widerständiger Deutungen ein diskursiver Perspektivwechsel angeregt, indem Tragemotive jenseits der dominanten Bedeutungsmatrix *freiwillig vs. unfreiwillig* thematisiert werden. Zudem reklamiert der Interviewpartner eine inklusive Gruppenidentität, die sich in der Betonung der Gemeinsamkeiten christlicher und islamischer Religionspraxis zeigt.

I: Ähm, jetzt sind ja die Medienberichte über den Islam meistens nicht so wohlwollend und sicherlich auch nicht besonders differenziert, ähm, wie nimmst du das wahr und wie nimmt deine Mutter das wahr? Gibt's da irgendwie ne bestimmten Umgang damit?

LE: └Wir ärgern uns tierisch. Wir ärgern uns einfach tierisch, also weil ja (2) der Islam ist ja, ist einfach ne Religion, ist ne Ausdrucksform wie das Christentum, das Judentum oder der Buddhismus auch. Ähm, und den per se schlecht zu machen oder Schlechtes zu finden, zu suchen und zu finden, das ist unfair dem Islam gegenüber, ähm, genauso wär's wenn ich jetzt anfange, dem Christentum, oder anfangen würde zu suchen, da würde ich in der Bibel genauso viele schlimme Stellen finden, wie im Koran wahrscheinlich, wahrscheinlich mehr. Aber da stürzt sich keiner mehr drauf, weil wir sind ja (.) ja, wir sind (wir) ja, wir können ja nur aus unserer Perspektive gucken. Von daher sehen wir ja nur gute Sachen am Christentum. Ähm, das stört schon sehr. Ich fand's jetzt zum Beispiel ganz witzig, ähm, ich habe im Internet ein Foto gesehen, das fand ich wahrsinnig lustig, ähm, zu dem Burkiniverbot in Frankreich, dass man am Strand nicht tragen darf, da hat ein Imam ein Foto hinterher gepostet, einmal Frauen im Burkini am Strand und dadrunter ein Foto von Nonnen, lachende Nonnen am Strand, ähm, und das war schön zu sehen. Einfach so untereinander dieser Vergleich, die Burkinis werden so verdammt, die Nonnen werden so geliebt. Das ist nicht fair. Es ist beides aus nem religiösen Grund vielleicht oder aus einer Einstellungssache, ich find, das ist etwas sehr Privates, ähm, da hat von außen eigentlich gar keiner reinzureden und trotzdem werten die Leute das eine so hoch und das andere so ab. Und das ist, wie gesagt, das fand ich nicht fair. Ich fand's im ersten Moment sehr lustig, im zweiten Moment dachte ich mir, der Vergleich hinkt, das eine sind normale Frauen, die ziehen das halt so an, das andere sind halt Nonnen, die bleiben so ein Leben lang. Aber der Ursprung

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

ist eigentlich derselbe, man schützt sich vor Männerblicken, man will nicht unnötig Reize präsentieren. Und ähm (.) jup. Ich fand da ist eigentlich kein großer Unterschied dazwischen. Und das mit den Kopftüchern, das wird zu hoch aufgehangen, finde ich, ähm, es steht in der Bibel drin auch, dass weiß heut kaum noch einer, die Frau soll ihr Haupt bedecken, wenn sie in die Kirche geht, der Mann nicht. Das heißt halt, wenn ein Ehepaar in die Kirche geht, der Mann zieht seinen Hut aus, die Frau zieht ihr Kopftuch an, das ist in der Moschee genau dasselbe. Also bzw., der Mann da zieht sich halt noch eine kleine Kippa an, aber eigentlich, ähm, dieses, dass die Frau ihr Haupt bedeckt, das ist in allen Religionen so. das ist nicht gefordert, aber ähm, gern gesehen. Und ich find, eigentlich seh ich immer mehr statt Unterschiede Gemeinsamkeiten und deswegen ärgert mich das auch so, weil ich, ich seh das nicht so, ähm, nicht so fern, also auch nicht so-

I: └Als

zwei getrennte Sachen, die sich gegenüberstehen.

LE: Ja, nee, ich find das sind eher Geschwister, eine Familie, aber eigentlich vom Kern her dasselbe. Das Alte Testament ist dasselbe und damit ist eigentlich der Grundstock dasselbe. Ähm, da stehen alle Sachen drin, die die Religion prägen und dann sind es eigentlich nur Feinheiten dahinter. (Z 738-797)

Die hier als antihegemonial und widerständig verstandene *Deutung des Gemeinsamen* zieht sich durch Ernsts Ausführungen wie ein roter Faden. So nimmt er eine ›Wir‹-Perspektive ein, aus der heraus er den geteilten Ärger von Mutter und Sohn über die negative Medienberichterstattung beschreibt. Zudem vergleicht er gewaltbejahende Textstellen in Bibel und Koran, zitiert eine Gegenüberstellung von Burkiniträgerinnen und Nonnen am Strand und erörtert die geteilten kulturellen Ursprünge des Kopftuchtragens. Das Alte Testament beschreibt er als von Christentum und Islam gleichermaßen geheiligten Text. Ernsts »Geschwister«-Metapher bringt das verwandtschaftliche Verhältnis, das er den Religionen attestiert, symbolisch auf den Punkt. *Selbst- und Fremdkategorisierungen* stehen hier nicht in einem antagonistischen Verhältnis zueinander, wie es bei der hegemonialen Aneignung antimuslimischer Ideologeme der Fall ist, sondern verschmelzen zu einem inklusiven »Wir«.

Dass es dem Interviewten um die Betonung von Gemeinsamkeiten geht, lässt sich auch daran erkennen, dass er Vertreter*innen konfliktzentrierter Denk- und Redeweisen kaum Aufmerksamkeit schenkt. Weder Medienorgane noch populäre Islamkritiker*innen oder gesellschaftliche Wahrnehmungsmuster werden vom Interviewpartner ins Visier genommen, lediglich an einer Stelle spricht er vage von »[den] Leute[n]«. Es geht ihm mithin nicht darum, eine bestimmte Akteursgruppe als schuldig zu benennen, sondern um die Artikulation einer Gegendeutung, die den Konstruktionscharakter antimuslimischer Narrative enttarnt.

In dieselbe Richtung gehen auch die Annahmen Ernsts zu den möglichen *Ursachen* antimuslimischer Wahrnehmungsmuster. So seien diese abhängig vom lebensweltlichen Standort, der eine kritische Auseinandersetzung mit der eigenen Religion erschwere: »wir können ja nur aus unserer Perspektive gucken. Von daher sehen wir ja nur gute Sachen am Christentum«. Bemerkenswert an dieser Aussage ist zweierlei: Zum einen aktiviert Ernst hier eine zweite »Wir«-Perspektive, mit der er zwischen sich

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

und anderen nichtmuslimischen Personen eine geteilte Gruppenidentität aufruft. Neben dem eingangs verwendeten »Wir«, das ihn und seine Mutter umschließt, gibt es damit eine zweite und gleichzeitige Zugehörigkeit. Diese zweite Perspektive lässt sich als Hinweis auf den transindividuellen Charakter antimuslimischer Ideologeme deuten, die Tatsache also, dass die*r Einzelne in eine bestimmte Weltsicht, eine bestimmte »Perspektive«, hineinsozialisiert ist. Rassismen sind mithin keine Frage individueller Verfehlungen, was letztlich auch für den Interviewpartner selbst gilt. Indem er den institutionellen Charakter rassistischer Weltdeutungen zur Sprache bringt, widersetzt sich Ernst erneut der Übernahme antimuslimischer Interpretationen.

An Ernsts Einlassung lassen sich noch verschiedene andere Aspekte erörtern, etwa dessen lebensweltliche Eindeutung des Burkini-Nonnen-Posts oder die Auslassung der in vielen anderen Interviews aktualisierten Bedeutungsmatrix *freiwillig vs. unfreiwillig*. Unsere Aufmerksamkeit soll nachfolgend jedoch der symbolischen Demarkationslinie zwischen Öffentlichem und Privatem gelten, mit der Ernst ein weiteres Mal Widerstand gegenüber hegemonialen rassistischen Deutungsmustern zeigt.

Zum besseren Verständnis lohnt sich ein Blick auf die Aussagen anderer Interviewpartner*innen, konkret jenen, die islamische Religionspraxen auf das Privatleben von Muslim*innen beschränken wollen. Till Feller bezieht diese Forderung auf das öffentliche Bekenntnis zu Religion, Paula Feldstein auf das Betreiben von Teestuben, die sie als religiöse Orte identifiziert (vgl. Kap. 4.1.1.1). Während jene Interviewpartner*innen in ihren Aussagen gesellschaftliche Normvorstellungen artikulieren, in denen die öffentliche Sichtbarkeit von ›Muslim*innen‹ eingeschränkt und deren gesellschaftliche Anerkennung nur unter der Voraussetzung bestimmter Verhaltensregeln gewehrt wird, dreht Ernst die Perspektive um. Für ihn ist das öffentliche Eingreifen in die individuelle Tragepraxis übergriffig und illegitim: »ich find, das ist etwas sehr Privates, ähm, da hat von außen eigentlich gar keiner reinzureden«.

Ähnliche Muster der *Perspektivumkehr* und *diskursiven Auslassung* finden sich bei Ernst auch an anderen Stellen im Interview, an denen es um Kleidungspraxen ›muslimischer‹ Frauen geht. So liege die Entscheidung, sich voll zu verschleiern, ihmzufolge nicht bei den Betrachtenden, sondern allein bei der Trägerin: »das ist deren Sache, nicht meine Sache«. Zudem verweigert sich Ernst erneut typischer Problemdeutungen, indem er Kopftuchträgerinnen als selbstbestimmte, aktive und widerständige Protagonistinnen porträtiert (»nach außen hin zeigen, ›hier, ich bin dagegen‹«).

> LE: […] ich find es spannend, wenn ne Frau vollverschleiert in der Stadt rumläuft. Einmal, es fällt auf und dann finde ich es auch spannend, wie ich drauf reagiere.
> I: Ja? Wie reagierst du drauf?
> LE: Ach, gemischt. Ich find's einerseits cool, andererseits find ich's halt äh, gemein. Und ich find's einerseits arrogant von denen, dass die sich so komplett so wider uns stellen wollen und auch nach auch nach außen hin zeigen, »hier, ich bin dagegen.« Andererseits find ich aber auch, dass ist deren Sache, nicht meine Sache, so halt. Die wollen für sich, sich selber schützen und das ist halt ihr Leben, und deswegen ist es auch ok. Ähm, ich find's aber auch interessant, wie so die Umwelt drum herum darauf reagiert. Das find ich immer sehr, sehr interessant […]. (Z 1255-1269)

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

Insgesamt zeigt sich beim Interviewpartner Leopold Ernst, dass rassistische Diskurse keineswegs zwangsläufig subjektive Denk- und Redeweisen vorstrukturieren. Ein Sprechen außerhalb rassistischer Bedeutungssysteme ist möglich. So gelingt es Ernst, sich dem Zugzwang dominanter Interpretationsmuster (Kopftuch = *freiwillig vs. unfreiwillig*) zu entziehen, indem er Perspektivwechsel vollzieht und Gemeinsamkeiten statt Unterschiede betont. Sein widerständiger Umgang mit populären Streitthemen wie dem Kopftuch zeigt, dass sowohl theologische Grundkenntnisse (Koran-Bibel-Vergleiche) als auch das Wissen um antimuslimische Diskriminierungen (Mutter) rassismuskritische Aneignungen ermöglichen. Letztere fungieren als Deutungsressourcen, die der Interviewpartner gegen die Übernahme antimuslimischer Ideologeme zum Einsatz bringt.

4.4.3 Generalisierende Konzepte dekonstruieren

In den Interviewdaten lässt sich eine letzte widerständige Diskurspraxis finden. Diese zeichnet sich durch eine kritische Auseinandersetzung mit sprachlichen Konzepten aus, die rassistische bzw. rassismusaffine Zuschreibungen enthalten. Wie Bühl zeigt, gehören Nominalkonstruktionen wie »*Die* Muslime« oder »*Der* Islam« zu den populären diskursiven Rassifizierungstechniken (vgl. 2007: 134). Eine besondere Bedeutung kommt dabei der Verwendung des großen »D« zu, das betreffenden Person und Personengruppe entpersonalisiere:

> »Die Kollektivierungstechnik nimmt dem ›Anderen‹ seine Individualität, seinen Charakter, seine Eigenheit bzw. Besonderheit und reduziert ihn auf die Mitgliedschaft des sozial konstruierten Kollektivs oder ignoriert erforderliche Differenzierungen, heterogene Strömungen und diverse Richtungen (›*Der* Islam‹).« (Ebd., Herv.i.O.)

Der Interviewpartner Henry Neuner nimmt dieses sprachliche Konzept an verschiedenen Stellen kritisch in den Blick. So betont er schon nach wenigen Minuten, dass es »den Islam« als homogenes Glaubenssystem und einheitliche Lehre nicht gibt (Zitat 1: »Also, das ist…«) und verweist zudem auf die Heterogenität religiöser und religiös-politischer Überzeugungen unter Muslim*innen (Zitat 2: »es gibt nicht den Islam…). Im Vergleich zu anderen Interviewpartner*innen fällt auf, dass Neuner hier fundiertere Kenntnisse über die konfessionelle Diversität im Islam präsentiert. Er widersetzt sich dem generalisierenden Konzept ›des Islams‹, indem er sein enzyklopädisches Wissen als Deutungsressource gegen hegemoniale Einordnungen in Stellung bringt.

> HN: Also, das ist ja ein ganz breites Feld. Also, das geht ja einmal los, das ist ja erstmal irgendwie ›den Islam‹ in dem Sinne je nicht gibt, weil sich die Muslime ja selber nicht ganz einig sind mit dieser Sunniten, Schiiten, Aleviten (.) was weiß ich, was es da noch für Strömungen gibt, die sich da alle gegenseitig nicht grün sind […]. (Z 216-220)
>
> ***
>
> HN: […] es gibt nicht den Islam, weil diese, diese große Sache, wo irgendwie weltweit, weiß ich, 1 Milliarde Menschen irgendwie dran glaubt, äh, da gibt's ja immer ›von bis‹, das ist ja wie es von den Linksextremen bis zu den Rechtsextremen irgendwie alles

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

> gibt, gibt es natürlich da dann eben auch deine (.), ich sag mal, normal liberalen Leute, es gibt deine, deine Fundamentalisten, es gibt irgendwie die ideologischen Spinner, aber das ist halt für mich irgendwie, ich sag mal, ne gewisse statistische Verteilung, die du in jeder, jeder, jeder Gruppe hast. Und ob du das nun mit Muslimen machst oder mit Linkshändern oder so, ich glaube, dass man da ähnliche Korrelationen finden würde. Deswegen, also es gibt für mich nicht den Islam. einfach, weil es für mich auch nicht den Kölner oder den Deutschen oder den- (gibt). (Z 1006-1018)

Auffällig an Neuners Sprache ist der Einsatz wissenschaftlicher Termini wie »statistische Verteilung« und »Korrelation« sowie der differenzierenden Bezeichnungen »Sunniten«, »Schiiten« und »Aleviten«. Gleichzeitig verwendet Neuner umgangssprachliche Formulierungen wie »sich nicht grün sein« und eher saloppe Vokabeln wie »Spinner«, die sein Spezialwissen rhetorisch auflockern. Um zu zeigen, dass ›der Islam‹ eine weitaus facettenreichere Religion ist, als es das generalisierende »D« nahelegt, bedarf es mithin nicht der Kenntnis theologischer Debatten. Es genügt ein Grundwissen über die Diversität der Religionsanhänger*innen.

Insgesamt lässt sich anhand von Neuners Einlassungen vermuten, dass eine sprachliche Sensibilisierung einer unbewussten Reproduktion antimuslimischen Wissens entgegenwirken kann. Neuner ist sich der pauschalisierenden Wirkung der Kollektivbezeichnung ›des Islams‹ bewusst und artikuliert mehrfach sein Unwohlsein über diese Formulierung. Die konsequente, inhaltlich begründete Ablehnung generalisierender Sprachkonzepte enthält mithin ein Transformationspotential, mit dem hegemoniale Deutungssysteme *bottom-up* modifiziert werden können.

4.4.4 Zusammenfassung

Ein abschließender Blick auf die widerständigen Diskurspraxen der Interviewpartner*innen zeigt verschiedene alltagskommunikative Möglichkeiten, sich einem gesellschaftlich dominanten antimuslimischen Wissen zu entziehen. Die Interviewten, die in ihren subjektiven Erfahrungsschilderungen eine – im Sinne Halls (2001) – oppositionelle Lesart entfalten, bringen sowohl enzyklopädische Hintergrundkenntnisse über die Heterogenität muslimischer Religiosität als auch unmittelbare Einblicke in die Diskriminierungserfahrungen von ›Muslim*innen‹ zum Einsatz. In der Dekonstruktion essentialisierender Denk- und Redeweisen problematisieren sie Rassismus als gesellschaftsstrukturierendes Phänomen, von dem auch sie persönlich betroffen sind. Sie nehmen empathische Perspektivwechsel vor und betonen transreligiöse Gemeinsamkeiten. In einem stärker rationalen Zugang setzen sie sich zudem kritisch mit generalisierenden Sprachkonzepten und pauschalen Zuschreibungen auseinander.

Im Vergleich der vier Aneignungsmuster werden antimuslimische Denk- und Sprechweisen im Rahmen widerständiger Diskurspraxen am konsequentesten dekonstruiert. Die Interviewten begreifen Rassismus nicht als moralische Verfehlung oder kognitive Überforderung, sondern als gesamtgesellschaftliches Ungleichheitsverhältnis, von dem auch sie persönlich profitieren.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

5 Fazit

Im Zentrum dieser Arbeit stand die Frage, wie ein frei flottierendes rassistisches Wissen über ›Muslim*innen‹ und die Religion des Islams von Alltagsakteur*innen[1] im Rahmen alltäglich-lebensweltlicher Kommunikationsprozesse angeeignet wird. Eingerahmt und konzeptuell untermauert wurde dieses Erkenntnisinteresse von rassismustheoretischen sowie wissenssoziologischen Überlegungen, die den Gegenstand in seiner Spezifik und Komplexität beschreiben, erkenntnistheoretisch verorten und analytisch zugänglich machen. Zu den diskutierten konzeptuellen Weichenstellungen gehörte auch die Idee der Weiterführung und Ergänzung anderer Forschungstraditionen und -zugänge, wie sie etwa in der klassischen Vorurteils- und sozialpsychologischen Einstellungsforschung zu finden sind. Ziel war es hier, den *Prozess* der Konstruktion antimuslimischer Ideologeme im Bereich der Alltagskommunikation analytisch offenzulegen. Die in sozialpsychologischer Perspektive ermittelten Einstellungskonstellationen (die zumeist nur das *Ergebnis* subjektiver Meinungsbildungen abbilden) konnten dabei durch systematische Einblicke in die außerordentlich dynamischen Selbst- und Fremderzählungen der Leute ausgeleuchtet werden. Sichtbar wurde so, wie Alltagsakteur*innen den Raum zwischen rassistisch geprägten Gesellschaftsstrukturen und persönlich-lebensweltlichen Erfahrungen ausgestalten, wobei sie sich zu beiden fortlaufend positionieren und verfügbare Wissens- und Erfahrungsressourcen miteinander in Beziehung setzen.

Einen zentralen theoretischen Ausgangspunkt nahm die Arbeit in einem Rassismusverständnis, das den Fokus auf dessen »normalen«, alltäglichen, funktionalen und produktiven Charakter richtet. Wenn Rassismus, wie Terkessidis es vorschlägt (vgl. 1998: 56f.), als Mittel und Produkt sozialer Erkenntnis fungiert, wenn er nicht die Ausnahme in der Wahrnehmung bestimmter Personen(gruppen) darstellt, sondern die Regel, wenn seine Klassifikationslogik (Essenzialisierung) und seine gesellschaftlichen Konsequenzen (Dominanzsicherung) weitestgehend normalisiert sind, muss von ihm

1 Die Begriff »Alltagsakteur*innen« wird hier, wie in der gesamten Arbeit, synonym mit »Leute« verwendet. Gemeint ist eine Personengruppe, die sich weder durch eine spezifische berufliche Funktion, soziale Rolle oder gesellschaftliche Lage auszeichnet. In der Interviewsituation treten Alltagsakteur*innen als »gewöhnliche« Privatmenschen (»ordinary people«) in Erscheinung.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

als hegemoniales gesellschaftliches Verhältnis gesprochen werden. Ein gesellschaftliches Verhältnis, das kaum hinterfragt wird, weil es nicht auf Zwang, sondern auf Überzeugung (Einsichtigkeit) und Reproduktion basiert. Rassistisches Wissen operiert hier als plausible, fraglose und durch institutionalisierte Ungleichheitsverhältnisse gestützte (und legitimierte) hegemoniale Ideologie. Als Ideologie, die wir mit Hall in neomarxistischer Manier als jene »mentalen Rahmen – […] Sprache, Konzepte, Kategorien, Denkbilder« verstehen, die Personen entwickeln, »um der Funktionsweise von Gesellschaft einen Sinn zu geben, sie zu definieren, auszugestalten, verständlich zu machen« (2004a: 10).

Vor diesem Hintergrund scheint es nun wenig überzeugend, die subjektiven Äußerungen der Leute mit dem Ziel zu analysieren, sie als Rassist*innen zu entlarven bzw. rassistische von nichtrassistischen Individuen zu unterscheiden. Wenn antimuslimische und orientalistische Diskurse bereits in Kinderbüchern und Hollywoodfilmen vermittelt werden, wenn sie das Framing vieler Medien dominieren und sich mit einer vorverurteilenden Migrations-, Asyl- und Sicherheitspolitik verflechten, kann die Wurzel des Phänomens Rassismus nicht in den kognitiven Unzulänglichkeiten einzelner Gesellschaftsmitglieder liegen. Überzeugender scheint vielmehr, individuelles Handeln als eingelassen in rassistisch strukturierte Wissensumwelten zu betrachten, in denen sich die bzw. der Einzelne alltäglich bewegt und durch eigene Sinn- und Bedeutungsproduktionen fortlaufend positioniert. Wenn es folglich einen individuellen Gestaltungsspielraum gibt, in dem antimuslimische Diskurse nicht notwendigerweise reproduziert, sondern auch kritisch reflektiert und unterwandert werden können, wie stellt sich diese relative Freiheit des bzw. der Einzelnen *diskurspraktisch* dar?

Die Variabilität rassistischer Alltagssprache

Zur Beantwortung dieser Frage sind wir mit Alltagsakteur*innen zweier verschiedener urbaner bzw. suburbaner Settings ins Gespräch gekommen, um mit ihnen – im Rahmen offener Leitfadeninterviews – über ihre persönlichen Erfahrungen und gesellschaftlichen Beobachtungen in Bezug auf ›Muslim*innen‹ und ›den Islam‹ zu sprechen. Dabei kam eine konsequente *Aneignungsperspektive* auf den alltäglich-kommunikativen Umgang mit antimuslimischen Ideologien zum Einsatz, aus der heraus die Gestaltungsspielräume der Interviewpartner*innen anerkannt werden konnten.

Dabei zeigte sich, dass in den alltagskommunikativen Einlassungen der Interviewten eine Vielzahl unterschiedlicher Diskurspraxen zum Einsatz kam, jedoch keinesfalls so, dass von subjektiv-homogenen Aneignungsmustern gesprochen werden kann. Vielmehr ließ sich eine erstaunliche Variabilität an diskursiven Umgangsweisen erkennen, die nicht selten innerhalb eines Interviews – d.h. von ein und derselben Person – angewandt wurden. Auf Grundlage des vorliegenden Datenmaterials lässt sich folglich sagen, dass sich Individuen nicht entweder rassistisch oder nichtrassistisch positionieren und diese Haltung dann auch konsequent und ausnahmslos einhalten, sondern: dass sie einander widersprechende »Konzepte, Kategorien [und] Denkbilder« (Hall 2004a: 10) alltagskommunikativ anwenden – und das oft gleichzeitig oder in dichter Folge. Dies trifft, und das ist nicht zuletzt der Auswahl des Samples geschuldet, in überwiegendem

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Maße auf Personen zu, die sich selbst als liberal, tolerant und aufgeschlossen bezeichnen.

Wie lassen sich diese Variabilitäten nun genauer beschreiben? Welchen Mustern folgen sie? Wie manifestieren sie sich sprachlich und argumentativ? Wir konnten unter Rückgriff auf Halls Encoding-Decoding-Typologie (2001), welche auf das Datenmaterial angewendet und um zwei Subtypen erweitert wurde, insgesamt *vier Aneignungsmuster* identifizieren, die sich in diverse konkretere Diskurspraxen untergliedern. Jene Muster sind in ihrer kritischen Distanz zu antimuslimischen Ideologemen graduell abgestuft, wobei im ersten Muster *hegemonialer Aneignungen* rassistische Bedeutungsproduktionen am deutlichsten zum Vorschein kommen.

Antimuslimische Ideologeme werden hier, ähnlich Halls dominanter Lesart, »full and straight« (2001: 101) übernommen. Charakteristisch für dieses Muster ist die *lebensweltlich-kommunikative Verifizierung* antimuslimischer Ideologeme, die mit deren Übertragung auf persönlich verfügbare Alltagserfahrungen erfolgt. So berichteten die Interviewpartner*innen von eigenen Erlebnissen, kolportierten Begebenheiten und medienvermittelten Ereignissen, wobei sie für deren Interpretation antimuslimische Deutungsressourcen zum Einsatz brachten. Aus gewöhnlichen Interessenskonflikten in Schule und Kindergarten werden so Versuche kulturell-religiöser Übernahme, ein offen-selbstbewusster Umgang mit der eigenen muslimischen Identität wird zur radikal-religiösen Zurschaustellung und türkische Teestuben werden zu Zentren der Unterwanderung gesellschaftlicher Normalität. Die Anwendung rassistischer Interpretationskonzepte macht aus der singulären Alltagserfahrung einen lebensweltlichen Beleg für die Legitimität jenes zunächst einmal abstrakten rassistischen Wissens. Im Umkehrschluss tragen jene alltagskommunikativen Reproduktionen zur Stabilisierung dieses Wissens bei – und das sowohl auf individueller als auch auf gesellschaftlicher Ebene. Ein sich selbst erhaltender Kreislauf, gewissermaßen, der Fragen zur Hartnäckigkeit und historischen Kontinuität rassistischen Wissens aus wissenssoziologischer Perspektive erhellt.

Ein zweites Muster lässt sich als *polarisierte Aneignungen* beschreiben. Durch sie ist es möglich, diskrepante Wissens- und Erfahrungsressourcen miteinander zu verbinden. Im Vergleich zum hegemonialen Muster findet hier eine (oberflächliche) Differenzierung und Verschiebung antimuslimischer Ideologeme statt. Die charakteristische Grenzmarkierung zwischen ›uns‹ und den ›Anderen‹ wird dabei nicht auf *alle* ›Muslim*innen‹ angewandt, sondern nur auf ›Teile von denen‹. So werden symbolische Ausnahmeräume geschaffen, in denen dann positive Kontakterfahrungen mit ›muslimischen‹ Einzelpersonen und Bekannten oder wohlwollend bewertete ›muslimische‹ Teilgruppen (z.B. US-›Muslim*innen‹ als solidarisches Subkollektiv) platziert werden. Hier lässt sich insgesamt von einer argumentativen Umarbeitung rassistischer Deutungsangebote sprechen, die einerseits den Erhalt rassistischer Interpretationskonzepte sichert und andererseits eine individuelle kommunikative Positionierung jenseits offener, harter Rassismen ermöglicht. Eine ressourcenintensive und verunsichernde Korrektur hegemonialer (plausibler, lebensweltlich selbstverständlicher) Ideologeme, die diese aus ihrer lebensweltlichen Fraglosigkeit löst und durch neue Interpretationsweisen ersetzt, wird mit dieser Diskurspraxis obsolet. Die Autorin erkennt im polarisierten Aneignungsmuster die deutlichsten Hinweise auf die argumentative und sprachliche Flexibi-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

lität von Rassismen im Allgemeinen und antimuslimischem Rassismus im Besonderen: Wenn in Kommunikationszusammenhängen – und seien es »nur« Alltagskommunikationen – eines der zentralen Erkennungsmerkmale von Rassismus, nämlich die Essenzialisierung, die Behauptung von »Essenzen in Grenzen«, augenscheinlich ausgelassen wird, die Deutungsrichtung des Problematischen, Abweichenden und Bedrohlichen jedoch erhalten bleibt, erfolgt auch hier eine Reproduktion und Stabilisierung rassistischer Denk- und Redeweisen. Im Rahmen polarisierter Aneignungen erfolgt sie jedoch deutlich impliziter, vager und nebulöser, mit anderen Worten: wesentlich schwerer zu identifizieren und offen zu thematisieren, als es beim expliziten Bio- bzw. Neo-Rassismus der Fall ist.

Im dritten Muster konnten zudem verschiedene Formen *dilemmatischer Aneignungen* herausgearbeitet werden. Hier sind in den Äußerungen der Interviewpartner*innen sowohl Irritationen (auch offen angesprochene) als auch paradoxe Gleichzeitigkeiten und Momente punktueller Reflexion und Selbstkritik zu erkennen. Ganz besonders deutlich wird im Rahmen der angewandten Diskurspraxen, wie sich einerseits ideologische Paradoxien entfalten – wie also Interviewpartner*innen widersprüchliche Wertorientierungen formulieren (und diese z.T. auch als widersprüchlich empfinden) – und andererseits wie voraussetzungsreich eine nachhaltig rassismuskritische Haltung ist. Für sie reichen keine differenzierten enzyklopädischen Kenntnisse über die ›Anderen‹ und es genügen auch keine regelmäßigen Kontakterfahrungen, so positiv diese auch von der bzw. dem Einzelnen bewertet werden. Bei dilemmatischen Aneignungen zeigt sich, wie hartnäckig ein Denken und Reden in rassistischen Logiken ist, auch wenn man sich derer – in Ansätzen – bewusst ist. Wie sehen diese Voraussetzungen nun konkret aus? Was macht ein widerständiges Sprechen gegen hegemoniale antimuslimische Ideologeme möglich?

Sprachliche Formen des Widerständigen

Eine erste Antwort liefern die Erkenntnisse zum vierten identifizierten Muster, den *widerständigen Aneignungen*. Selbstverständlich erlaubt die Anlage dieser Arbeit keine Aussagen über etwaige Kausalitäten zwischen individuellen Ursachenfaktoren und der alltagskommunikativen Manifestation von Rassismus – auch wenn der Begriff der »Voraussetzung« dies nahelegt. Jedoch lassen sich einige Beobachtungen zu den Erfahrungs- und Wissensressourcen anstellen, die jene Personen, bei denen widerständige Diskurspraxen identifiziert werden konnten, zum Einsatz brachten. So wurden in der Dekonstruktion generalisierender Konzepte, in der Kritik am Rassismus als gesellschaftlichem Verhältnis und dem wiederholten Perspektivwechsel sowohl dezidiert rassismuskritische Bildungsinhalte (etwa Howard Zinns US-amerikanische Geschichte aus der Perspektive der Unterdrückten und Marginalisierten), persönliche Diskriminierungserfahrungen sowie Einsichten in die Flüchtigkeit bzw. Dynamik von Differenzen angesprochen.

Kommen wir zunächst zum ersten Punkt: Im gesamten Sample kamen Bildungsinhalte mit rassismuskritischem Anspruch – ob nun als Teil der eigenen Bildungssozialisation (Schule, Universität, Beruf) oder über Medien vermittelt – nur äußerst selten zur Sprache. Dies ist deswegen durchaus bemerkenswert, weil sich alle Interviewten

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

(mit Ausnahme der explizit antimuslimischen US-Aktivistin) als tolerant und weltoffen bezeichneten. Viele bringen Rassismus offen zur Sprache, weisen ihn jedoch entweder als Problem der anderen oder als persönliche Unzulänglichkeit aus (fehlendes enzyklopädisches Wissen, fehlendes kognitives Vermögen). Zwei Schlussfolgerungen lassen sich daraus vorsichtig ziehen: 1) Ein explizites Wohlwollen gegenüber kultureller bzw. religiöser Differenz setzt bei den meisten Interviewten keine Fragen an das eigene (kollektive) Selbstbild voraus. Die Interviewten beschreiben sich als liberal und aufgeschlossen, ohne sich persönlich oder die sie umgebenden gesellschaftlichen Umstände auf die Haltbarkeit dieses Labels zu befragen. Es fehlt mithin an Wissen, an Reflexionstechniken oder an Mut, die eigene Verstricktheit in rassistische Diskurse und praktische Ausgrenzungsstrukturen zu erkennen und zu thematisieren. 2) Rassismus wird in seiner globalen Wirkweise nicht erkannt. Dabei sind die Interviewten keinesfalls ratlos oder kognitiv überfordert. Im Gegenteil, in den Interviews wurden verschiedene Theorien bemüht, die das Bestehen verbreiteter antimuslimischer Vorstellungen anerkannten und erhellen sollten. Fast alle nahmen dafür bei kognitions- und sozialpsychologischen Erklärungsmodellen Anleihen: So wurden »Vorurteile« mit mangelnden Kontakterfahrungen und der Angst vor dem ›Fremden‹ begründet, »interkulturelle Konflikte« durch »natürliches« Konkurrenzverhalten zwischen Gruppen erklärt und die eigene Wortwahl auf kognitive »Fehlschaltungen« zurückgeführt. Mit Ausnahme der widerständigen Diskurspraxen wurde Rassismus jedoch von niemandem in Verbindung mit den eigenen Privilegien zur Sprache gebracht. Da wir Rassismus in dieser Arbeit jedoch als ein gesellschaftliches Phänomen begreifen, in dem die Diskriminierung der einen mit den Privilegien der anderen eng zusammenhängt, lässt sich in Bezug auf das alltagstheoretische Rassismusverständnis der Interviewten von einem unterkomplexen Begriffsverständnis sprechen. Rassismuskritische Bildungsinhalte – darauf deutet der Verweis auf Zinn – haben das Potential, dieses simple Alltagsverständnis zu substantialisieren und mithin zu ändern.

Persönliche Diskriminierungserfahrungen, der zweite Punkt, zeigten sich ebenfalls als Erfahrungsressource, aus denen widerständige Aneignungsmuster aktiv abgeleitet werden konnten. So berichteten die Interviewpartner*innen, die sich einer Reproduktion antimuslimischer Ideologeme verweigerten, im Verlauf des Interviews fast alle von persönlichen Erlebnissen, in denen sie entweder durch privilegierte Dritte (Lehrer*innen, Kommiliton*innen, erweiterter Bekanntenkreis) oder aufgrund einer diffusen öffentlichen Meinung (phänotypische Ähnlichkeiten zwischen Interviewperson und ›Muslim*innen‹) auf eine untergeordnete Position verwiesen wurden. Bei einem Interviewpartner ergibt sich daraus eine Form der Solidarisierung mit ›Muslim*innen‹ verbunden mit einem Bewusstsein über die ›weiße‹ Position der Mehrheit, die ihn bestimmte antimuslimische Vorstellungen kritisch hinterfragen lässt. Eine andere Interviewpartnerin entwickelt aus persönlichen Anfeindungen die Kraft und die Bestätigung, ihr gesellschaftliches Engagement für einen gleichberechtigen Austausch auf Augenhöhe weiter voranzutreiben. Die in diesem Zusammenhang entwickelte Empathie mit ›Muslim*innen‹ glich in keinem Fall einem paternalistischen Mitleid, das gesellschaftliche Ungleichheitsverhältnisse ein weiteres Mal verfestigt hätte. Vielmehr stand bei allen die – persönlich erworbene – Einsicht in das fraglose Bestehen dieser Verhältnisse im Zentrum.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Punkt drei zeigt schließlich an, dass im Rahmen von widerständigen Positionierungen ein Differenzverständnis zum Einsatz kommt, das Vorstellungen eines essentialistischen So-Seins und Anders-Seins durchbricht. Unterschiede in kulturellen bzw. religiösen Überzeugungen und Praxen werden dabei nicht als ›natürliche‹ und fixe Merkmale interpretiert, die es – wollte man liberal und tolerant sein – notwendigerweise zu akzeptieren gelte. Gleichzeitig werden sie aber auch nicht ignoriert oder – wie im hegemonialen Aneignungsmuster – als Zeichen kultureller Bedrohung gelesen. Was sich im Rahmen der Widerstandspraxen entfaltet, ist vielmehr ein nüchternes, respektvolles und flexibles Verständnis von Differenz. Nüchternheit meint hierbei eine Wahrnehmung, in der Unterschiede nicht verabsolutiert werden – ein Kopftuch ist zunächst nur ein Kopftuch, kein Charaktermangel und auch kein »Parteiabzeichen«. Respekt verweist auf eine Perspektive, die die Differenz des anderen nicht als Schwäche, sondern als Stärke interpretiert – hier werden islamische Religionspraxen als gleichwertige bzw. überzeugendere Alternativen zu den eigenen religiösen Ausdrucksformen angesehen. Flexibilität schließlich bedeutet, dass Differenzen nicht fixiert, sondern als fließende, situationsabhängige, kontingente Facetten betrachtet werden – ›Muslim*innen‹ werden hier zwar mit ihrer religiösen Orientierung *gesehen*, diese wird jedoch nicht hypostasiert. Wichtiger als religionsbezogene Zuordnungen und Ursachenanalysen sind die persönlichen Entwicklungen und Entscheidungen des anderen.

Es zeigen sich im Sample mithin verschiedene Möglichkeiten, sich auf alltagskommunikativer Ebene der Reproduktion und Stabilisierung antimuslimischer Ideologeme zu entziehen. Diese setzen Erfahrungs- und Wissensressourcen voraus, die quer zur hegemonialen Sicht auf ›Muslim*innen‹ liegen. Ein kritisches Selbstbild (Privilegien ›weißer‹ Positionierungen hinterfragen) und ein nüchternes Fremdbild (Kontingenz und Flüssigsein von Differenz erkennen) schälen sich dabei als zentrale Elemente widerständiger Diskurspraxen heraus. Die Entwicklung einer rassismuskritischen Perspektive scheint von diesen – so die Schlussfolgerung aus den Ergebnissen dieser Arbeit – ganz wesentlich abzuhängen.

Versionen von Alltagsrassismus: USA und Deutschland

Ziel dieser Arbeit war es nicht, zwei Nationalgesellschaften miteinander zu vergleichen. Dennoch wurde sich dafür entschieden, Personen aus zwei Metropolregionen zu rekrutieren, die in Deutschland und den USA angesiedelt sind. Das dabei leitende Motiv war die Diversifizierung des Samples, um derzeitige Formen kommunikativer Alltagsrassismen – insbesondere jene latenten, impliziten, brüchigen und geglätteten – möglichst umfangreich abbilden zu können. Die Metropolregion Chicagoland bot sich an, da neben einer langjährigen Migrations- und Industriegeschichte die Präsenz von ›Muslim*innen‹ im Stadtgebiet – die Community vergrößerte sich in den letzten Jahrzehnten um ein Vielfaches (vgl. Numrich 2005: o.S.) – und mithin der mögliche interpersonale Kontakt zwischen ›Muslim*innen‹ und Nichtmuslim*innen sie für den Fokus der vorliegenden Arbeit interessant machte. Betrachten wir nun die Qualität und Verteilung der identifizierten Diskurspraxen und Aneignungsmuster, lassen sich nur wenige Partikularitäten im Sample erkennen.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

Im ersten hegemonialen Aneignungsmuster zeigen sich etwa unterschiedlicher symbolische Kolorierungen in den alltagskommunikativen Reproduktionen. So findet in den persönlichen Erfahrungsschilderungen der deutschen Interviewpartner*innen ein natio-kulturelles Bedrohungsnarrativ Anwendung, das ›Muslim*innen‹ als Störelemente einer tradierten Rechte- und Werteordnung markiert. Unter den US-amerikanischen Interviewten werden persönliche Alltagserfahrungen eher als Plattform für die Zurschaustellung eines »positiven« – im Sinne von positivistischen – Wissens über ›Muslim*innen‹ genutzt. Sie treten hier im Rahmen eines Vereindeutigungsdiskurses in Erscheinung, der sie ambiguitätsfreien Gruppen- und Handlungskategorien zuordnet. Jenseits persönlicher Alltagserfahrungen, etwa im Rahmen diffuser Gesellschaftsbeobachtungen (vgl. Kap. 4.1.2), kommen unter den US-Interviewten ebenfalls Bedrohungsnarrative zum Einsatz. Diese werden jedoch aus sicherheitspolitischer Warte gedeutet, womit sich letztlich die öffentliche Präsenz der »War on Terror«-Losung alltagskommunikativ niederschlägt.

Was nun die anderen Aneignungsmuster anbelangt, lassen sich zwischen US-amerikanischen und deutschen Interviewten keine systematischen Unterschiede erkennen. Drastische Formulierungen finden sich ebenso auf beiden Seiten wie ideologische Dilemmata und argumentative Glättungen. Auch widerständige Positionierungen lassen sich innerhalb beider Teilsamples ausmachen. Wir können dies als Hinweis auf den transnationalen Charakter sowohl antimuslimischer Veranderungen als auch der lebensweltlich-kommunikativen Umgangsweisen mit diesen verstehen. Inwiefern dies auch auf andere Gesellschaften des Globalen Nordens zutrifft, muss als Bestandteil zukünftiger Forschungen auf diesem Gebiet betrachtet werden.

Drei abschließende Erkenntnisse

Sollten wir von einem Neo-Neo-Rassismus sprechen?

In der theoretischen Hinführung dieser Arbeit haben wir uns einer ausführlichen Diskussion des Rassismusbegriffs gewidmet. Im Zentrum stand die Öffnung des klassischen Konzeptes von Miles (1991) für neue Formen der Veranderung, die weniger mit biologistischen und offen-herabsetzenden als mit kulturalistischen Unvereinbarkeitsbehauptungen operieren. Im Zeitalter postkolonialer Migrationsbewegungen – so Hall (1989a) und Balibar (1992) – sei eine Betrachtung des Phänomens notwendig, die auf kulturessentialistische Argumentationsweisen und *Othering*-Prozesse aufmerksam macht. ›Rasse‹ als biologisch-genetisch Gruppenkategorie sei zudem öffentlich verpönt, ›Kultur‹ ihr landläufig verwendetes Substitut (vgl. Guillaumin 1992).

In der Analyse der vorliegenden Interviewtexte fiel nun allerdings auf, dass unter den gut-gebildeten Interviewpartner*innen offen-generalisierende, explizite Kulturrassismen, wie sie im Satz »›Muslim*innen haben eben andere Wertvorstellungen als wir!« zum Ausdruck kämen, eher selten in Erscheinung traten. Vielmehr konnten sprachliche und argumentative Umgangsweisen identifiziert werden, die sich durch eine gewisse Indexikalität (Andeutungshaftigkeit) auszeichneten. Generalisierungen blieben dabei oft implizit, negative Bewertungen operierten als Implikationen, Ressentiments zeigten sich als Nahelegungen. Forschungsarbeiten, die Rassifizierungen

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

so operationalisieren, dass ihre Teilelemente (Gruppenkonstruktion, Generalisierung, Essenzialisierung) stets im analysierten Text gefunden werden müssen, hätten bei dieser empirischen Datenlage einen erheblichen heuristischen Nachteil – implizite, geglättete und brüchige Bedeutungsproduktionen blieben unerkannt.

Aus diesem Grund soll mit Abschluss der vorliegenden Arbeit die Frage gestellt werden, ob es an der Zeit ist, von einer – wiederum – neuen Qualität derzeitiger rassistischer Ausdrucksformen zu sprechen. Einem Neo-Neo-Rassismus, gewissermaßen, dem es gelingt, sich auf konkret textlicher Ebene nahezu unsichtbar zu machen, dessen epistemologischer Charakter jedoch von globaler Durchschlagskraft ist: weil er ganze Erfahrungskomplexe sinntechnisch aufschlüsselt und so soziale Erkenntnis nur als rassistische Erkenntnis möglich ist.

Mediendiskurs und Alltagsdiskurs – Dominanz und potentieller Widerstreit

Hinsichtlich der gesellschaftlichen Wirkmächtigkeit massenmedialer Bilder und medial vermittelter Wirklichkeitsvorstellungen besteht im Forscher*innenrund weitestgehend Einigkeit. Medien, das haben die einleitenden Ausführungen zum »Medienbild Islam« gezeigt, nehmen orientalistische und antimuslimische Ideologeme auf, wiederholen sie regelmäßig und tragen damit zu ihrer gesellschaftlichen Verfestigung bei. Dabei wird davon ausgegangen, dass konfliktorientierte Mediendiskurse v.a. dann nachhaltig wirken, wenn die Rezipierenden kaum über eigene Kontakterfahrungen verfügen, um auf deren Basis eine kritisch-korrigierende Lesart zu entwickeln (vgl. Hafez & Schmidt 2015).

Betrachten wir nun den Umgang der Interviewpartner*innen mit den referenzierten und reproduzierten Medienberichten über ›Muslim*innen‹ und ›den Islam‹, so zeigen sich bei einigen durchaus Ansätze zu einem reflektierten Umgang mit dem »Medienbild Islam«. Medien werden mit ihren kapitalistischen Interessen gesehen und mediensystemische Logiken wie Sensationalismus und Negativismus kritisch angesprochen. Dabei erfolgt jedoch kein generalisierendes »Medien-Bashing«, mehrere Interviewpersonen weisen auf notwendige Differenzierungen und vorhandene Positivbeispiele hin. Interessant ist hier: Dafür scheinen keine persönlichen Kontakterfahrungen erforderlich zu sein, denn medienkritische Reflexionen erfolgen auch bei Leuten ohne Kontaktbiografie. So lässt sich zunächst bestätigend konstatieren – ganz im Sinne der theoretischen Anlage dieser Arbeit –, dass zwischen Mediendiskursen und Alltagsdiskursen ein individueller Gestaltungsspielraum existiert, in dem die Interviewten eigene, auch kritische Lesarten und Deutungsweisen entwickeln. Halls Encoding-Decoding-Modell (2001) lässt sich hiermit nur ein weiteres Mal empirisch untermauern.

Gleichzeitig muss über die Beziehung zwischen Mediendiskursen und Alltagsdiskursen als ein Dominanzverhältnis gesprochen werden. Hierfür lohnt es sich, auf Schütz' Einteilung der Sozialwelt in Mit- und Umwelt bzw. in Mitmenschen und Zeitgenoss*innen (2017), wie sie in den theoretischen Grundlegungen bereits eingeführt wurde, zurückzukommen. Mitmenschen sind Personen, die wir im Rahmen sozialer Begegnungen in ihrer »leibhaftigen Gegenwart« erfahren, wobei unser Bewusstseinserleben voll und ganz auf sie abgestimmt ist (vgl. ebd.: 105f.). Diese Begegnungen sind keinesfalls voraussetzungslos, vielmehr sind sie gleich in mehrfacher Hinsicht

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

eingebunden: zum einen in die Reihe direkter Erfahrungen, die mit diesem und ähnlichen *Mitmenschen* bereits gesammelt wurden. Zum anderen in ein kollektives Wissen über *Zeitgenoss*innen*, das spezifische Typisierungen liefert, die im direkten Kontakt auf dann auf Mitmenschen übertragen werden. In modernen Gesellschaften sind es nun v.a. Mediendiskurse, in denen jenes typisierte Gesellschaftswissen zirkuliert. Aus Perspektive der Lebenswelttheorie bildet es die Hintergrundfolie für alle unmittelbaren Kontakterfahrungen. Welche Rolle spielt dieses Wissen nun in den Erzählungen der Interviewpersonen? Inwiefern werden ›Muslim*innen‹ statt in ihrer komplexen Gegenwärtigkeit als (medial) typisierte Zeitgenoss*innen gelesen?

Schauen wir auf alle vier Aneignungsmuster, lässt sich eine Persistenz und diffuse Allgegenwärtigkeit antimuslimischer Ideologeme feststellen. Diese werden selbst im Rahmen wiederständiger Positionierungen aufgerufen, wenn auch nur als Objekt kritischer Dekonstruktionen. Unter dem hegemonialen Aneignungsmuster zeigte sich hingegen deutlich, wie antimuslimische Ideologeme im Rahmen unterschiedlicher Kommunikationsmodi reproduziert werden: In der Rekonstruktion persönlicher Kontakte dienen sie als sinnstiftender Deutungshorizont, im Verweis auf die Erlebnisse Dritter als authentifiziertes Erfahrungswissen und im direkten Bezug auf Mediendiskurse als fragloses Gesellschaftswissen. Antimuslimische Typisierungen wurden v.a. dann lebensweltlich übernommen, wenn sie sich mit persönlichen oder beobachteten Erfahrungen Dritter in Einklang bringen ließen. Anders als es die Kontakthypothese vermuten lässt, werden lebensweltliche Interaktionen hier nicht zum Impuls für nachhaltige Transformationen rassistischer Denkmuster. Im Gegenteil, sobald sich Kongruenzen zwischen Selbsterlebtem (bzw. den Erlebnissen Dritter) und Medienwissen herstellen lassen, wirken diese verstärkend und stabilisierend. Auch beim polarisierten und dilemmatischen Aneignungsmuster zeigte sich die Hartnäckigkeit antimuslimischer Ideologeme: Zwar bemühten sich die Interviewpersonen um sprachliche bzw. argumentative Umgestaltungen, artikulierten Irritationen und versuchten sich in punktueller Selbstreflexion. Am Ende ließen sich antimuslimische Deutungsrahmen jedoch auch hier auf impliziter wie expliziter Aussageebene nachweisen. Das durch die Medien vermittelte Fernbild ›vom Islam‹ und ›Muslim*innen‹ scheint mithin die individuellen Nahbilder der Interviewpartner*innen, die jene durch unmittelbare Kontakterfahrungen erworben haben, zu überlagern.

Letztlich bleibt damit auch der oben angedeutete Widerstreit zwischen Mediendiskursen und alltäglich-lebensweltlicher Erfahrung in zaghaften Ansätzen stecken. So ist die Kritik der Interviewpersonen an den Medien – eben – nur eine Kritik *an den Medien*. Was den Interviewten für eine nachhaltige und durchschlagende Kritik an medienvermittelten rassistischen Bildern fehlt, ist eine Auseinandersetzung mit sich selbst als aktiv rezipierendem und mithin bedeutungsstiftendem Part. Wir finden hierin eine strukturelle Ähnlichkeit mit einer oben bereits formulierten Erkenntnis wieder: dass die Fähigkeit zu rassismuskritischer Widerständigkeit eine Bereitschaft zu konstruktiver – und mutiger – Selbstkritik erfordert. Wenn also islambezogene Medienberichte kritisch reflektiert werden, braucht es auch die Frage, inwiefern rassismusaffine oder rassistische Mediendiskurse nicht auch funktional für unser kollektives Selbstbild, unsere Privilegien und Überordnungen sind (Stichwort: Dominanzerhalt).

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Bleiben diese Selbstreflexionen (an sich als Rezipierender*m/als Gesellschaftsmitglied) aus, lässt sich vermuten, dass jene Diskurse trotz Medienkritik in die »dominanzkulturellen Hintergrundannahmen« (Mecheril 2018: 20) der Leute eingehen und dort wiederum in das lebensweltlich selbstverständliche Deutungsrepertoire.

Die Symbiose – Liberalismus und Rassismus in der postmigrantischen Gesellschaft

In postkolonialer Theoriearbeit und rassismuskritischen Untersuchungen wird immer wieder betont, dass ›der Westen‹ seine aufwertende Selbstnarration im Wesentlichen aus der Unterdrückung, Verunglimpfung und Veranderung von Personen, Personengruppen und Weltregionen bezieht, die als ›nicht-westlich‹ markiert sind. Für Said (1994) etwa war es maßgeblich ›der Orient‹, die verheißungsvolle und bedrohliche Imagination ›westlicher‹ Wissensproduktion, der die Selbstglorifizierung ›des Westens‹ als fortschrittlich, freiheitlich, aufgeklärt – und heute auch: liberal, offen und gleichberechtigt – möglich machte. Die These impliziert, dass Liberalismus und Rassismus, zwei scheinbar einander ausschließende Ideologien, eine überaus funktionale Symbiose pflegen. Schauen wir auf die Ergebnisse dieser Arbeit, lässt sich Saids These bestätigen.

So finden sich insbesondere im polarisierten und dilemmatischen Aneignungsmuster diverse ideologische Inkonsistenzen. Die gleichzeitige Referenzierung liberaler Wertvorstellungen und rassistischer Veranderungslogiken ist also durchaus auch im kommunikativen Alltagsrassismus anzutreffen. Etwa dann, wenn zwischen Religion und Anhänger*innen eine klare Separierung vorgenommen wird (siehe Kontrastierungspraxis in Kap. 4.2.3). Indem ›der Islam‹ als illiberale, geschlossene Ideologie (wahlweise als Krankheit, oder als politische Agenda) gelabelt wird, lässt sich dessen generelle Ablehnung als ethisch vertretbar rechtfertigen. Am liberalen Selbstbildnis wird dabei nicht gekratzt, da ›der Islam‹ als etwas ausgewiesen wird, das liberalen Werten nicht nur grundlegend widerspricht, sondern diese auch im Kern bedroht.

Auch in der Transformationserzählung (vgl. Kap. 4.3.1) ist eine Parallelität von liberalen Wertorientierungen – hier in Form eines Interesses an kultureller bzw. religiöser Diversität – und essenzialisierenden bzw. exotisierenden Konzepten erkennbar. Deutlich wird an ihr zudem, dass die Reproduktion rassistischer Ideologeme oftmals unbewusst erfolgt. Die betreffenden Interviewpartner*innen sehen sich selbst als tolerant, offen und wissbegierig an. An diversen Stellen im Interview betonen sie, wie wichtig ihnen die Überwindung antimuslimischer Ressentiments in der US-amerikanischen Gesellschaft ist. Ihre eigenen Vorbehalte thematisieren sie offen, rahmen sie jedoch in eine Transformations- und Überwindungsgeschichte ein. Hierin lassen sich Hinweise darauf erkennen, dass die Interviewten sich der impliziten rassistischen Kontinuitäten in ihren Äußerungen nicht bewusst sind. Sie proklamieren ein liberales Selbstbild, in dem antimuslimische Deutungsressourcen nahezu unsichtbar – und von den Interviewten selbst unerkannt – aktualisiert werden. Fehlendes Bewusstsein und ein Mangel an einer alternativen, nicht-vorbelasteten, solidarischen Sprache könnten hierfür Gründe sein.

Ein hingegen scharnierartiges Ineinandergreifen von liberalen Werteorientierungen und rassistischen Machtdemonstrationen zeigt sich dann, wenn die Interviewten

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

in expliziten oder latenten Konditionalgefügen sprechen: wenn sie Toleranzgrenzen aufzeigen oder mittels Polarisierungen hegemoniale rassistische Deutungsressourcen lediglich oberflächlich bearbeiten, dabei faktisch erhalten. Damit einher geht ganz wesentlich ein Ausblenden – auch hier wiederholen wir uns – der eigenen gesellschaftlichen Position, indem das Privileg, den ›muslimischen Anderen‹ als potentiell bedrohlich zu markieren, ihn zu klassifizieren, seine religiöse Identität zu veruneigentlichen oder sie als inhumane Last zu verunglimpfen, weder angesprochen, noch problematisiert wird. Diskriminierende gesellschaftliche Strukturen, von denen man selbst profitiert (oft nicht bewusst, denn es fängt schon beim Nicht-gefragt-werden, beim Nicht-klassifiziert-werden und beim Nicht-verdächtigt-werden an) bleiben so jenseits des kritischen Sichtfelds. Genau hier liegt jedoch der Kern einer rassistischen Gesellschaft, in der antimuslimische Ideologien als hegemoniales Wissen weithin normal sind.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

6 Literatur

Abels, Heinz (1998): Interaktion, Identität, Präsentation. Kleine Einführung in interpretative Theorien der Soziologie. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Abels, Heinz (2009): Wirklichkeit. Über Wissen und andere Definitionen der Wirklichkeit, über uns und Andere, Fremde und Vorurteile. Wiesbaden: VS Verlag.

Aboud, Frances (1988): Children & Prejudice. Oxford [u.a.]: Blackwell Publishers.

Adorno, Theodor W., Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson & Nevitt R. Sanford (1973): Einleitung. In: Theodor W. Adorno (Hg.): Studien zum autoritären Charakter. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. S. 1-36.

Ahmad, Aijaz (1994): In Theory. Classes, Nations, Literatures. London [u.a.]: Verso.

Ali, Noheen (2010): Books vs Bombs? Humanitarian development and the narrative of terror in Northern Pakistan. In: Third World Quarterly 31 (4). S. 541-559.

Alsultany, Evelyn (2016a): Arabs and Muslims in the U.S.-American Media Before and After 9/11. In: Georg Ruhrmann, Yasemin Shooman & Peter Widmann (Hg.): Media and Minorities. Questions on the Representation from an International Perspective. Göttingen [u.a.]: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 104-117.

Alsultany, Evelyn (2016b): From Arab Terrorists to Patriotic Arab Americans. Representational Strategies in Post-9/11 TV Dramas. In: Dies. & Ella Shohat (Hg.): Between the Middle East and the Americas. The Cultural Politics of Diaspora. Ann Arbor: The University of Michigan Press. S. 153-175.

Aly, Samir (2002): Das Bild der islamischen Welt in der westdeutschen Presse in den 70er Jahren. Eine Inhaltsanalyse am Beispiel ausgewählter überregionaler Tageszeitungen. Band 1 und 2. Frankfurt a.M.: Dr. Hänsel-Hohenhausen.

Allport, Gordon W. (1958): The Nature of Prejudice. Garden City: Doubleday Anchor Books.

Amanuel, Saba (1996): Frauenfeind Islam? Wie die Frauenzeitschrift Brigitte an Klischees weiterstrickt. In: Bärbel Röben & Cornelia Wilß (Hg.): Verwaschen und verschwommen. Fremde Frauenwelten in den Medien. Frankfurt a.M.: Brandes & Apsel. S. 95-108.

Amirpur, Katajun (2011): Die Muslimisierung der Muslime. In: Hilal Sezgin (Hg.): Das Manifest der Vielen. Deutschland erfindet sich neu. Berlin: Blumenbar Verlag. S. 197-203.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Anderson, Benedict (2006 [1983]): Imagined Communities. London [u.a.]: Verso.

Ang, Ian (1985): Watching Dallas. Soap Operas and the Melodramatic Imagination. London [u.a.]: Methuen.

Arani, Alijeh Yegane (2020): Die multireligiöse Schule als Ort von Diskriminierung. In: Joachim Willems (Hg.): Religion in der Schule. Pädagogische Praxis zwischen Diskriminierung und Anerkennung. Bielefeld: transcript. S. 163-190.

Arendt, Florian, Hans-Bernd Brosius & Patricia Hauck (2017): Die Auswirkungen des Schlüsselereignisses »Silvesternacht in Köln« auf die Kriminalitätsberichterstattung. In: Publizistik 62 (2). S. 135-152.

Arndt, Susan (2012): Die 101 wichtigsten Fragen: Rassismus. München: Verlag C.H. Beck.

Arndt, Susan (2005a): Weißsein. Die verkannte Strukturkategorie Europas und Deutschlands. In: Maureen Maisha Eggers, Grada Kilomba, Peggy Piesche & Dies. (Hg.): Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland. Münster: Unrast-Verlag. S. 24-28.

Arndt, Susan (2005b): Mythen des weißen Subjekts: Verleugnung und Hierarchisierung von Rassismus. In: Maureen Maisha Eggers, Grada Kilomba, Peggy Piesche & Dies. (Hg.): Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland. Münster: Unrast-Verlag. S. 340-362.

Aroian, Karen J. (2011): Discrimination Against Muslim American Adolescents. In: The Journal of School Nursing 28 (3). S. 206-213.

Arlt, Dorothee & Jens Wolling (2017): Die Flüchtlingsdebatte in den Medien aus der Perspektive der Bevölkerung. In: Media Perspektiven 6. S. 325-337.

Ata, Mehmet (2011): Der Mohammed-Karikaturenstreit in den deutschen und türkischen Medien. Wiesbaden: VS Verlag.

Ateş, Şeref (2006): Das Islambild in den Medien nach dem 11. September 2001. In: Christoph Butterwegge & Gudrun Hentges (Hg.): Massenmedien, Migration und Integration. Wiesbaden: VS Verlag. S. 153-172.

Attia, Iman (2009a): Die ›westliche Kultur‹ und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus. Bielefeld: transcript.

Attia, Iman (2009b): Diskurse des Orientalismus und antimuslimischen Rassismus in Deutschland. In: Claus Melter & Paul Mecheril (Hg.): Rassismuskritik. Bd. 1. Rassismustheorie und -forschung. Schwalbach: Wochenschau-Verlag. S. 146-162.

Attia, Iman (2013): Privilegien sichern, nationale Identität revitalisieren. Gesellschafts- und handlungstheoretische Dimensionen der Theorie des antimuslimischen Rassismus im Unterschied zu Modellen von Islamophobie und Islamfeindlichkeit. In: Journal für Psychologie 21 (1). S. 1-31.

Attia, Iman (2017): Diskursverschränkungen des antimuslimischen Rassismus. In: Karim Fereidooni & Meral El (Hg.): Rassismuskritik und Widerstandsformen. Wiesbaden: VS Verlag. S. 181-192.

Attia, Iman, Ozan Zakariya Keskinkiliç & Büsra Okcu (2021): Muslimischsein im Sicherheitsdiskurs. Eine rekonstruktive Studie über den Umgang mit dem Bedrohungsszenario. Bielefeld: transcript.

Auernheimer, Georg (1993): Die unausweichliche welthistorische Konfrontation: Peter Scholl-Latours Fernsehserie »Das Schwert des Islam«. In: Siegfried Jäger & Jürgen

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

Link (Hg.): Die vierte Gewalt. Rassismus und die Medien. Duisburg: DISS. S. 267-284.

Augoustinos, Martha (1995): Ideologie und soziale Repräsentation. In: Uwe Flick (Hg.): Psychologie des Sozialen. Repräsentation in Wissen und Sprache. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag. S. 200-217.

Bade, Klaus J. (1994): Ausländer, Aussiedler, Asyl in der Bundesrepublik Deutschland. In: Landeszentrale für politische Bildungsarbeit Berlin (Hg.): Aktuell-Kontrovers.

Balibar, Etienne (1992): Gibt es einen »Neo-Rassismus«? In: Ders. & Immanuel Wallerstein (Hg.): Rasse Klasse Nation. Ambivalente Identitäten. Berlin: Argument Verlag. S. 23-38.

Banton, Michael (2009): The Idiom of Race. A Critique of Presentism. In: Les Back & John Solomos (Hg.): Theories of Race and Racism. A Reader. London [u.a.]: Routledge. S. 55-67.

Barker, Martin (1981): The New Racism. Conservatives and the Ideology of the Tribe. London: Junction Books.

Barthes, Roland (1964): Mythen des Alltags. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Bartlett, Robert (1996): Die Geburt Europas aus dem Geist der Gewalt. Eroberung, Kolonisierung und kultureller Wandel von 950 bis 1350. München: Kindler Verlag.

Bauer, Thomas (2018): Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt. Stuttgart: Reclam.

Beck-Gernsheim, Elisabeth (2004): Wir und die Anderen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Benedict, Ruth (1959): Race and Racism. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.

Bennett, Tony (1998): Theories of the Media, Theories of Society. In: Michael Gurevitch, Ders., James Curran & Janet Woollacott (Hg.): Culture, Society and the Media. New York [u.a.]: Routledge. S. 30-55.

Bentele, Günter & Klaus Beck (1994): Information – Kommunikation – Massenkommunikation: Grundbegriffe und Modelle der Publizistik- und Kommunikationswissenschaft. In: Otfried Jarren (Hg.): Medien und Journalismus I. Eine Einführung. Opladen: Westdeutscher Verlag. S. 15-50.

Berger, Peter L. (2011 [1963]): Einladung zur Soziologie. Eine humanistische Perspektive. Konstanz [u.a.]: UVK Verlagsgesellschaft.

Berger, Peter L. & Thomas Luckmann (2013): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt a.M.: Fischer.

Bergmann, Werner & Rainer Erb (1991): Antisemitismus in der Bundesrepublik Deutschland. Ergebnisse der empirischen Forschung von 1946–1989. Opladen: Leske + Budrich.

Benz, Wolfgang (2011): Antisemitismus und »Islamkritik«. Bilanz und Perspektive. Berlin: Metropol Verlag.

Benzehaf, Bouchaib (2017): Covering Islam in Western Media: From Islamic to Islamophobic Discourses. In: JELTL – Journal of English Language Teaching and Lingusitics 2 (1). S. 1-11.

Berkowitz, Leonard (1989): Frustration-Aggression Hypothesis: Examination and Reformulation. In: Psychological Bulletin 106 (1). S. 59-73.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

Berman, Nina (2007): Karl May im Kontext von Kolonialismus und Auswanderung. In: Iman Attia (Hg.): Orient- und IslamBilder: interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus. Münster: Unrast-Verlag. S. 199-210.

Bernasconi, Robert (2009): Who Invented the Concept of Race? In: Les Back & John Solomos (Hg.): Theories of Race and Racism. A Reader. London [u.a.]: Routledge. S. 83-103.

Beyer, Heiko & Ivar Krumpal (2010): »Aber es gibt keine Antisemiten mehr«: Eine experimentelle Studie zur Kommunikationslatenz antisemitischer Einstellungen. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 62 (4). S. 681-705.

Bieber, Christoph (1999): Politische Projekte im Internet. Online-Kommunikation und politische Öffentlichkeit. Frankfurt a.M.[u.a.]: Campus Verlag.

Bielefeldt, Heiner (2010): Das Islambild in Deutschland. Zum öffentlichen Umgang mit der Angst vor dem Islam. In: Thorsten G. Schneiders (Hg.): Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen. Wiesbaden: VS Verlag. S. 167-200.

Billig, Michael, Susan Condor, Derek Edwards, Mike Gane, David Middleton & Alan Radley (1988): Ideological Dilemmas. A Social Psychology of Everyday Thinking. London [u.a.]: Sage Publications.

Billig, Michael (1991): Ideology and Opinions: Studies in Rhetorical Psychology. London [u.a.]: Sage Publications.

Bleich, Erik (2011): What is Islamophobia and how much is there? Theorizing and Measuring an Emerging Comparative Concept. In: American Behavioral Scientist 55 (12). S. 1581-1600.

Bonfadelli, Heinz (2007): Die Darstellung ethnischer Minderheiten in den Massenmedien. In: Ders. & Heinz Moser (Hg.): Medien und Migration. Europa als multikultureller Raum? Wiesbaden: VS Verlag. S. 95-116.

Bonfadelli, Heinz (2015): Debattenbeitrag: Von der negativen Marginalisierung und Diskriminierung… zur positiven Dominanz der Flüchtlingsthematik. In: Medien Journal – Flucht, Migration und politische Kommunikation 39 (4). S. 7-11.

Brigham, John C. (1971): Ethnic Stereotypes. In: Psychological Bulletin 76 (1). S. 15-38.

Brinkmann, Janis (2015): Ein Hauch von Jasmin. Die deutsche Islamberichterstattung vor, während und nach der Arabischen Revolution – eine quantitative und qualitative Medieninhaltsanalyse. Köln: Herbert von Halem.

Brosius, Hans-Bernd & Peter Eps (1993): Verändern Schlüsselereignisse journalistische Selektionskriterien? Framing am Beispiel der Berichterstattung über Anschläge gegen Ausländer und Asylanten. In: Rundfunk und Fernsehen 41 (4). S. 512-530.

Brubaker, Rogers (1994): Staats-Bürger. Deutschland und Frankreich im historischen Vergleich. Hamburg: Junius Verlag.

Brumlik, Micha (2016): Juden: Vampyre – Gemeinschaftsschädliche Dämonen. In: Maria do Mar Castro Varela & Paul Mecheril (Hg.): Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart. Bielefeld: transcript. S. 41-55.

Bühl, Achim (2017): Rassismus. Anatomie eines Machtverhältnisses. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.

Burkart, Roland (2002): Kommunikationswissenschaft. Grundlagen und Problemfelder. Umrisse einer interdisziplinären Sozialwissenschaft. Wien [u.a.]: UTB.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Burzan, Nicole, Silke Kohrs & Ivonne Küsters (2014): Die Mitte der Gesellschaft: Sicherer als erwartet? Weinheim [u.a.]: Beltz Juventa.

Çağlar, Ayşe Ş. (1998): McDöner: Dönerkebab und der Kampf der Deutsch-Türken um soziale Stellung. In: Sociologus 48 (1). S. 17-41.

Çakir, Naime (2014): Islamfeindlichkeit. Anatomie eines Feindbildes in Deutschland. Bielefeld: transcript.

Castro Varela, María do Mar & Nikita Dhawan (2015): Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung. Bielefeld: transcript.

Castro Varela, María do Mar & Nikita Dhawan (2007): Orientalismus und Postkoloniale Theorie. In: Iman Attia (Hg.): Orient- und IslamBilder: interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus. Münster: Unrast-Verlag. S. 31-44.

Cesari, Jocelyne (2004): When Islam and Democracy Meet. Muslims in Europe and in the United States. New York [u.a.]: Palgrave.

Cesari, Jocelyne (2013): Why the West fears Islam. An Exploration of Muslims in the Liberal Democracy. New York [u.a.]: Palgrave.

Cesari, Jocelyne (2011): Islamophobia in the West: A Comparison between Europe and the United States. In: John L. Esposito & Ibrahim Kalin (Hg.): Islamophobia. The Challenges of Pluralism in the 21st Century. Oxford: University Press. S. 21-43.

Churchill, Ward (2011): Foreword. The Islamophobic Foundation of »Western Civilization«. In: Stephen Seehi (Autor): Islamophobia. The Ideological Campaign Against Muslims. Atlanta: Clarity Press. S. 17-27.

Conrad, Sebastian (2016): Deutsche Kolonialgeschichte. München: C. H. Beck.

Corbett, Rosemary C. (2017): Making Moderate Islam. Sufism, Service, and the »Ground Zero Mosque« Controversy. Stanford: Standford University Press.

Corda, Janina (2016): Images of Women in the 20th-Century American Literature and Culture. Female Emancipation and changing Gender Roles in The Age of Innocence, Breakfast at Tiffany's and Sex and the City. Marburg: Tectum Verlag.

Dahlgren, Peter (2000): Media, Citizenship and Civic Culture. In: James Curran & Michael Gurevitch (Hg.): Mass Media and Society. London [u.a.]: Sage Publications. S. 310-328.

Decker, Oliver (2010a): Die Mitte – Das gesellschaftliche Zentrum und sein Rand. In: Ders., Marliese Weißmann, Johannes Kiess & Elmar Brähler: Die Mitte in der Krise. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2010. Im Auftrag der Friedrich-Ebert-Stiftung. Bonn: Brandt Verlag. S. 41-58.

Decker, Oliver (2010b): Die Befunde der »Mitte«-Studien und ihre Konsequenzen. In: Ders., Marliese Weißmann, Johannes Kiess & Elmar Brähler: Die Mitte in der Krise. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2010. Im Auftrag der Friedrich-Ebert-Stiftung. Bonn: Brandt Verlag. S. 21-29.

Decker, Oliver, Johannes Kiess & Elmar Brähler (2010): Verbreitung rechtsextremer Einstellung. In: Ders., Marliese Weißmann, Johannes Kiess & Elmar Brähler: Die Mitte in der Krise. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2010. Im Auftrag der Friedrich-Ebert-Stiftung. Bonn: Brandt Verlag. S. 72-89.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Dhawan, Nikita (2016): Doch wieder! Die Selbst-Barbarisierung Europas. In: María do Mar Castro Varela & Paul Mecheril (Hg.): Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart. Bielefeld: transcript. S. 73-83.

Diefenbach, Heike & Stefanie Eifler (2013): Einleitung zum Plenum: Empirische Forschung über transnationale Vergesellschaftungen – Method(olog)ische Grundlagen und Herausforderungen. In: Hans-Georg Soeffner (Hg.): Transnationale Vergesellschaftungen. Verhandlungen des 35. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie im Frankfurt a.M. 2010. Wiesbaden: VS Verlag. S. 233-234.

Doane, Ashley (2006): What is Racism? Racial Discourse and Racial Politics. In: Critical Sociology 32 (2–3). S. 255-274.

Dollard, John, Neal E. Miller, Leonard W. Doob, O.H. Mowrer & Robert R. Sears (1939): Frustration and Aggression. New Haven [u.a.]: Yale University Press.

Dovidio, John F. & Samuel L. Gaertner (1986): Prejudice, Discrimination, and Racism: Historical Trends and Contemporary Approaches. In: Ders. & Ders. (Hg.): Prejudice, Discrimination, and Racism. San Diego [u.a.]: Academic Press. S. 1-34.

Downing, John & Charles Husband (2005): Representing ›Race‹: Racism, Ethnicities and Media. London [u.a.]: Sage Publications.

Düvel, Caroline (2009): Paul Gilroy: Schwarzer Atlantik und Diaspora. In: Andreas Hepp, Friedrich Krotz & Tanja Thomas (Hg.): Schlüsselwerke der Cultural Studies. Wiesbaden: VS Verlag. S. 176-188.

Eddo-Lodge, Reni (2018): Why I'm No Longer Talking to White People About Race. London [u.a.]: Bloomsbury.

Eggers, Maureen Maisha (2005): Ein Schwarzes Wissensarchiv. In: Dies., Grada Kilomba, Peggy Piesche & Susan Arndt (Hg.): Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland. Münster: Unrast-Verlag. S. 18-21.

Ehrlich, Howard J. (1979): Das Vorurteil. Eine sozialpsychologische Bestandsaufnahme der Lehrmeinungen amerikanischer Vorurteilsforschung. München: Ernst Reinhardt Verlag.

Elias, Norbert (1978): Zum Begriff des Alltags. In: Kurt Hammerich & Michael Klein (Hsrg.): Materialien zur Soziologie des Alltags. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderhaft 20. Opladen: Westdeutscher Verlag. S. 22-29.

Es van, Margarethe A. (2018): Muslims Denouncing Violent Extremism. Competing Essentialism of Islam in Dutch Public Debate. In: Journal of Muslims in Europe 7 (2). S. 146-166.

Esposito, John L. (2007): Moderate Muslims: A Mainstream of Modernists, Islamists, Conservatives, and Traditionalists. In: M. A. Muqtedar Khan (Hg.): Debating Moderate Islam. The Geopolitics of Islam and the West. Salt Lake City: The University of Utah Press. S. 25-33.

Essed, Philomena (1990): Everyday Racism. Reports from Women of Two Cultures. Claremont: Hunter House.

Essed, Philomena (1991): Understanding Everyday Racism. An Interdisciplinary Theory. London [u.a.]: Sage Publications.

Fanon, Frantz (2008 [1952]): Black Skin, White Masks. New York: Grove Press.

Farr, Arnold (2005): Wie Weiß Sein sichtbar wird. Aufklärungsrassismus und die Struktur eines rassifizierten Bewusstseins. In: Maureen Maisha Eggers, Grada Kilomba,

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Peggy Piesche & Susan Arndt (Hg.): Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland. Münster: Unrast-Verlag. S. 40-55.
Farrokhzad, Schahrzad (2006): Exotin, Unterdrückte, Fundamentalistin. Konstruktion der »fremden Frau« in deutschen Medien. In: Christoph Butterwegge & Gudrun Hentges (Hg.): Massenmedien, Migration und Integration. Wiesbaden: VS Verlag. S. 55-86.
Fereidooni, Karim & Meral El (2017): Rassismus im Lehrer_innenzimmer. In: Ders. & Dies. (Hg.): Rassismus und Widerstandsformen. Wiesbaden: Springer VS. S. 477-492.
Fischer, Lorenz & Günter Wiswede (2009): Grundlagen der Sozialpsychologie. München: Oldenbourg Verlag.
Fischer, Peter (2012): Phänomenologische Soziologie. Bielefeld: transcript.
Fiske, John (1989): Understanding Popular Culture. London [u.a.]: Routledge.
Flick, Uwe (1995): Alltagswissen in der Sozialpsychologie. In: Ders. (Hg.): Psychologie des Sozialen. Repräsentation in Wissen und Sprache. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag. S. 54-77.
Foroutan, Naika (2010): Neue Deutsche, Postmigranten und Bindungsidentitäten. Wer gehört zum neuen Deutschland? In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Anerkennung, Teilhabe, Integration 46–47. S. 9-15.
Foroutan, Naika (2014): Narrationen von Nationen – oder: Wie erzählt man nationale Identität in Deutschland neu? In: Bertelsmann Stiftung (Hg.): Vielfältiges Deutschland. Bausteine für eine zukunftsfähige Gesellschaft. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung. S. 176-199.
Frankenberg, Ruth (2009): White Women, Race Matters. The Social Construction of Whiteness. In: Les Back & John Solomos (Hg.): Theories of Race and Racism. A Reader. London [u.a.]: Routledge. S. 519-533.
Fraser, Nancy (1994): Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. In: Craig Calhoun (Hg.): Habermas and the Public Sphere. Cambridge [u.a.]: MIT Press. S. 109-142.
Frees, Beate & Wolfgang Koch (2018): ARD/ZDF-Onlinestudie 2018: Zuwachs bei medialer Internetnutzung und Kommunikation. In: Media Perspektiven 9. S. 398-413.
Friedrickson, George M. (2011): Rassismus. Stuttgart: Reclam.
Gilroy, Paul (1992): Cultural Studies and Ethnic Absolutism. In: Laurence Grossberg, Cary Nelson & Paula A. Treichler (Hg.): Cultural Studies. London [u.a.]: Routledge. S. 187-198.
Glaser, Barney G. (1965): The Constant Comparative Method of Qualitative Analysis. In: Social Problems. Official Journal of the Society of the Study of Social Problems 12 (4). S. 436-445.
Glaser, Barney G. & Anselm L. Strauss (2010): Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung. Bern: Verlag Hans Huber.
Gomolla, Mechthild & Frank-Olaf Radtke (2009): Institutionelle Diskriminierung. Die Herstellung ethnischer Differenz in der Schule. Wiesbaden: VS Verlag.
Gottschalk, Peter & Gabriel Greenberg (2008): Islamophobia. Making Muslims the Enemy. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Gottschalk, Peter & Gabriel Greenberg (2011): From Muhammed to Obama: Caricatures, Cartoons, and Stereotypes of Muslims. In: John L. Esposito & Ibrahim Kalin (Hg.): Islamophobia. The Challenges of Pluralism in the 21st Century. Oxford: University Press. S. 191-209.

Gouma, Assimina (2012): Migration und Kritischer Journalismus – integrativ oder antirassistisch? In: Medien Journal 36 (3). S. 35-46.

Gramsci, Antonio (1994 [1975/1977]): Gefängnishefte. Heft 11. In: Wolfgang Fritz Haug (Hg.): Antonio Gramsci. Gefängnishefte. Philosophie der Praxis. Bd. 6. Hamburg: Argument Verlag. S. 1196-1493.

Grüne, Anne (2016): Formatierte Weltkultur? Zur Theorie und Praxis globalen Unterhaltungsfernsehens. Bielefeld: transcript.

Guillaumin, Colette (1992): RASSE. Das Wort und die Vorstellung. In: Uli Bielefeld (Hg.): Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der alten Welt? Hamburg: Junius Verlag. 159–173.

Güttler, Peter O. (2003): Sozialpsychologie. Soziale Einstellungen, Vorurteile, Einstellungsänderungen. München: Oldenbourg Verlag.

Habermas, Jürgen (1990 [1962]): Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1998): Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Hafez, Kai (2002a): Die politische Dimension der Auslandsberichterstattung. Bd. 1. Theoretische Grundlagen. Baden-Baden: Nomos.

Hafez, Kai (2002b): Die politische Dimension der Auslandsberichterstattung. Bd. 2. Das Nahost-und Islambild der deutschen überregionalen Presse. Baden-Baden: Nomos.

Hafez, Kai (2013a): Freiheit, Gleichheit und Intoleranz. Der Islam in der liberalen Gesellschaft Deutschlands und Europas. Bielefeld: transcript.

Hafez, Kai & Sabrina Schmidt (2015): Die Wahrnehmung des Islams in Deutschland. Religionsmonitor – verstehen was verbindet. Im Auftrag der Bertelsmann Stiftung. Gütersloh.

Hafez, Kai (1997): Der Islam und der Westen – Kampf der Zivilisationen? In: Ders. (Hg.): Der Islam und der Westen. Anstiftung zum Dialog. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag. S. 15-27.

Hafez, Kai (1999): Antisemitismus, Philosemitismus und Islamfeindlichkeit: ein Vergleich ethnisch-religiöser Medienbilder. In: Christoph Butterwegge, Gudrun Hentges & Fatma Sarigöz (Hg.): Medien und multikulturelle Gesellschaft. Opladen: Leske + Budrich. 122–135.

Hafez, Kai (2010): Mediengesellschaft – Wissensgesellschaft? Gesellschaftliche Entstehungsbedingungen des Islambildes deutscher Medien. In: Thorsten G. Schneiders (Hg.): Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen. Wiesbaden: VS Verlag. S. 101-119.

Hafez, Kai (2011): Kein Gespür für Rassismen. Islamfeindlichkeit in Europa und ihre gesellschaftlichen Folgen. In: Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte 58 (4). S. 38-42.

Hafez, Kai (2013b): Der Arabische Frühling als Medienereignis. Eine paradoxe Intervention mit Folgen für das deutsche Islambild? In: Ders. (Hg.): Arabischer Frühling und

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

deutsches Islambild. Bildwandel durch ein Medienereignis? Berlin: Frank & Timme. S. 7-25.

Hafez, Kai (2016): Compassion Fatigue der Medien? Warum der deutsche »Flüchtlingssommer« so rasch wieder verging. In: Global Media Journal. German Edition 6 (1). S. 1-8.

Hall, Stuart (1986): Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity. In: Journal of Communication Inquiry 10 (2). S. 5-27.

Hall, Stuart (1989a): Rassismus als ideologischer Diskurs. In: Das Argument 178. S. 913-921.

Hall, Stuart (1989b): Die Konstruktion von »Rasse« in den Medien. In: [ohne Herausgeber]: Ideologie Kultur Rassismus. Ausgewählte Schriften 1. Hamburg: Argument Verlag. S. 150-171.

Hall, Stuart (1989c): Der Thatcherismus und die Theoretiker. In: [ohne Herausgeber]: Ideologie Kultur Rassismus. Ausgewählte Schriften 1. Hamburg: Argument Verlag. S. 172-206.

Hall, Stuart (1994): Die Frage der kulturellen Identität. In: Juha Koivisto & Andreas Merkens (Hg.): Stuart Hall. Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2. Hamburg: Argument Verlag. S. 180-222.

Hall, Stuart (1995): The West and the Rest: Discourse and Power. In: Ders. & Bran Gieben (Hg.): Formations of Modernity. Cambridge: Polity Press. S. 275-320.

Hall, Stuart (2000): Das theoretische Vermächtnis der Cultural Studies. In: Nora Räthzel (Hg.): Cultural Studies. Ein politisches Theorieprojekt. Ausgewählte Schriften 3. Hamburg: Argument Verlag. S. 34-51.

Hall, Stuart (2001): Encoding, decoding. In: Simon During (Hg.): The Cultural Studies Reader. London [u.a.]: Routledge. S. 90-103.

Hall, Stuart (2004a): Ideologie und Ökonomie. Marxismus ohne Gewähr. In: Juha Koivisto & Andreas Merkens (Hg.): Stuart Hall. Ideologie Identität Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4. Hamburg: Argument Verlag. S. 8-33.

Hall, Stuart (2004b): Bedeutung, Repräsentation, Ideologie. Althusser und die poststrukturalistischen Debatten. In: Juha Koivisto & Andreas Merkens (Hg.): Stuart Hall. Ideologie Identität Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4. Hamburg: Argument Verlag. S. 34-65.

Hall, Stuart (2004c): Wer braucht ›Identität‹? In: Juha Koivisto & Andreas Merkens (Hg.): Stuart Hall. Ideologie Identität Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4. Hamburg: Argument Verlag. S. 167-187.

Hall, Stuart (2007): Cultural Identity and Diaspora. In: Jana Evans Braziel & Anita Mannur (Hg.): Theorizing Diaspora. A Reader. Oxford [u.a.]: Blackwell Publishing. S. 233-246.

Hall, Stuart (2009a): The Work of Representation. In: Ders. (Hg.): The Work of Representation. Cultural Representations and Signifying Practices. London [u.a.]: Sage Publications. S. 13-64.

Hall, Stuart (2009b): The Spectacle of the ›Other‹. In: Ders. (Hg.): The Work of Representation. Cultural Representations and Signifying Practices. London [u.a.]: Sage Publications. S. 223-279.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Halliday, Fred (1999): ›Islamophobia‹ Reconsidered. In: Ethnic and Racial Studies 22 (5). S. 892-902.

Hahn, Alois (1994): Die soziale Konstruktion des Fremden. In: Walther M. Sprondel (Hg.): Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikative Konstruktion. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. S. 140-163.

Hark, Sabine & Paula-Irene Villa (2017): Unterscheiden und herrschen. Ein Essay zu den ambivalenten Verflechtungen von Rassismus, Sexismus und Feminismus in der Gegenwart. Bielefeld: transcript.

Hartley, John (1996): Popular Reality. London: Arnold.

Haug, Wolfgang Fritz & Alastair Davidson (2004): Hegemonie. In: Wolfgang Fritz Haug (Hg.): Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus. Hamburg: Argument Verlag. S. 1-29.

Heitmeyer, Wilhelm (2015): Gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit (GMF) in einem entsicherten Jahrzehnt. In: Ders. (Hg.): Deutsche Zustände. Folge 10. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. S. 15-41.

Hepp, Andreas (2010): Cultural Studies und Medienanalyse. Eine Einführung. Wiesbaden: VS Verlag.

Hepp, Andreas, Cigdem Bozdag & Laura Suna (2011): Mediale Migranten. Mediatisierung und die kommunikative Vernetzung der Diaspora. Wiesbaden: VS Verlag.

Hergouth, Rosmarie & Christina Omlor (2015): Islamdiskurse im Schatten von Charlie Hebdo. Ein Dreiländervergleich von »Bild«, »Kronen Zeitung« und »Blick«. In: Medien Journal 39 (4). S. 19-36.

Heringer, Hans Jürgen (2013): Linguistik nach Saussure. Eine Einführung. Tübingen: UTB.

Hermes, Joke (2005): Re-Reading Popular Culture. Oxford [u.a.]: Blackwell Publishing.

Hermes, Joke (2006): Hidden Debates: Rethinking the Relationship between Popular Culture and the Public Sphere. In: Javnost 13 (4). S. 27-44.

Hesse, Bettina, Julia Krokowski & Simon A. Wieland (2013): Im Fokus der Medien: Was die deutsche Presse am Arabischen Frühling interessierte. Ergebnisse einer quantitativen Inhaltsanalyse. In: Kai Hafez (Hg.): Arabischer Frühling und deutsches Islambild. Bildwandel durch ein Medienereignis? Berlin: Frank & Timme. S. 27-65.

Hestermann, Thomas (2017a): Medien zeichnen ein düsteres Bild. In: Journalist – Das Medienmagazin 67 (8). 52–55.

Hillebrandt, Frank (2009): Praxistheorie. In: Georg Kneer & Markus Schroer (Hg.): Handbuch Soziologische Theorien. Wiesbaden: VS Verlag. S. 369-394.

Hitzler, Ronald (1988): Sinnwelten. Ein Beitrag zum Verstehen von Kultur. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Hobsbawm, Eric (2010): Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts. München: dtv.

Höfer, Almut (2010): Die »Türkengefahr« in der Frühen Neuzeit. In: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.): Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen. Wiesbaden: VS Verlag. S. 61-70.

Höflich, Joachim R. (2016): Der Mensch und seine Medien. Mediatisierte interpersonale Kommunikation. Eine Einführung. Wiesbaden: VS Verlag.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Holzkamp, Klaus (1973): Kritische Psychologie. Vorbereitende Arbeiten. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag.

hooks, bell (2015): Black Looks. Race and Representation. New York [u.a.]: Routledge.

Hopf, Christel (1978): Die Pseudo-Exploration – Überlegungen zur Technik qualitativer Interviews in der Sozialforschung. In: Zeitschrift für Soziologie 7 (2). S. 97-115.

Husband, Charles (2000): Media and the Public Sphere in Multi-Ethnic Societies. In: Simon Cottle (Hg.): Ethnic Minorities and the Media. Philadelphia [u.a.]: Open University Press. S. 199-214.

Husserl, Edmund (1982): Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Jäger, Margarete & Siegfried Jäger (2007): Deutungskämpfe. Theorie und Praxis kritischer Diskursanalyse. Wiesbaden: VS Verlag.

Jäger, Margarete (2008): Die Kritik am Patriachat im Einwanderungsdiskurs. Analyse einer Diskursverschränkung. In: Reiner Keller, Andreas Hirseland, Werner Schneider & Willy Viehöver (Hg.): Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Bd. 2: Forschungspraxis. Wiesbaden: VS Verlag. S. 455-471.

Jäger, Siegfried (1996): BrandSätze. Rassismus im Alltag. Duisburg: DISS.

Jäger, Siegfried (1997): Zur Konstituierung rassistisch verstrickter Subjekte. In: Paul Mecheril & Thomas Teo (Hg.): Psychologie und Rassismus. Hamburg: Rowohlt. S. 132-152.

Jäger, Siegfried (2007): Der Karikaturenstreit im »Rechts-Mitte-Links«-Diskurs deutscher Print-Medien. In: Ders. & Dirk Halm (Hg.): Mediale Barrieren. Rassismus als Integrationshindernis. Münster: Unrast-Verlag. S. 51-104.

Jarren, Otfried & Patrick Donges (2006): Politische Kommunikation in der Mediengesellschaft. Eine Einführung. Wiesbaden: VS Verlag.

Joas, Hans & Wolfgang Knöbl (2004): Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Kalpaka, Annita & Nora Räthzel (2017): Wirkungsweisen von Rassismus und Ethnozentrismus. In: Dies., Dies & Klaus Weber (Hg.): Rassismus. Die Schwierigkeit, nicht rassistisch zu sein. Hamburg: Argument Verlag. S. 40-156.

Kalwa, Nina (2013): Das Konzept »Islam«. Eine Diskurslinguistische Untersuchung. Berlin [u.a.]: De Gruyter.

Karis, Tim (2013): Mediendiskurs Islam. Narrative in der Berichterstattung der Tagesthemen 1979–2010. Wiesbaden: Springer.

Katzenbach, Christian (2008): Weblogs und ihre Öffentlichkeiten. Motive und Strukturen der Kommunikation im Web 2.0. München: Verlag Reinhard Fischer.

Kellner, Douglas (2004): Media Propaganda and Spectacle in the War on Iraq: A Critique of U.S. Broadcasting Networks. In: Cultural Studies – Critical Methodologies 4 (3). S. 329-338.

Kießling, Bernd (1998): Zur Kritik struktureller »Hinterwelten«. Plädoyer für einen Strukturbegriff in antimetaphysischer Perspektive. In: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie 24 (1). S. 109-119.

Kirchhoff, Susanne (2010): Krieg mit Metaphern. Mediendiskurse über 9/11 und den »War on Terror«. Bielefeld: transcript.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Klaus, Elisabeth & Margreth Lünenborg (2004): Cultural Citizenship. Ein kommunikationswissenschaftliches Konzept zur Bestimmung kultureller Teilhabe in der Mediengesellschaft. In: Medien & Kommunikationswissenschaft 52 (2). S. 193-213.

Klein, Christian & Matías Martínez (2009): Wirklichkeitserzählungen. Felder, Formen und Funktionen nicht-literarischen Erzählens. In: Ders. & Ders. (Hg.): Wirklichkeitserzählungen. Felder, Formen und Funktionen nicht-literarischen Erzählens. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag. S. 1-13.

Kleinert, Corinna (2004): Fremdenfeindlichkeit. Einstellungen junger Deutscher zu Migranten. Wiesbaden: VS Verlag.

Klineberg, Otto (1951): The Scientific Study of National Stereotypes. In: International Social Sciences Bullletin 3 (3). S. 505-515.

Klose, Alexander & Doris Liebscher (2015): Antidiskriminierungspolitik in der deutschen Einwanderungsgesellschaft. Bertelsmann Stiftung. Gütersloh.

Knoblauch, Hubert (2009): Phänomenologische Soziologie. In: Georg Kneer & Markus Schroer (Hg.): Handbuch Soziologische Theorien. Wiesbaden: VS Verlag. S. 299-322.

Knoblauch, Hubert (2014): Wissenssoziologie. Konstanz: UVK.

Ködel, Carolin (2007): »Unheimliche Gäste. Die Gegenwart der Muslime in Deutschland«. Anti-integrative Integrationsdiskurse. In: Siegfried Jäger & Dirk Halm (Hg.): Mediale Barrieren. Rassismus als Integrationshindernis. Münster: Unrast-Verlag. S. 201-228.

Kontos, Maria (2020): Die desintegrativen Folgen des öffentlichen Integrationsdiskurses – Eine biographieanalytische Untersuchung mit Migrantinnen und Migranten. Leverkusen: Barbara Budrich.

Krotz, Friedrich (2005): Neue Theorien entwickeln. Eine Einführung in die Grounded Theory, die Heuristische Sozialforschung und die Ethnographie anhand von Beispielen aus der Kommunikationsforschung. Köln: Herbert von Halem.

Krotz, Friedrich (2001): Der Symbolische Interaktionismus und die Kommunikationsforschung. Zum hoffnungsvollen Stand einer schwierigen Beziehung. In: Patrick Rössler, Uwe Hasebrink & Michael Jäckel (Hg.): Theoretische Perspektiven der Rezeptionsforschung. München: Verlag R. Fischer. S. 73-95.

Krotz, Friedrich (2003): Medien als Ressource der Konstitution von Identität. Eine konzeptionelle Klärung auf der Basis des Symbolischen Interaktionismus. In: Carsten Winter, Tanja Thomas & Andreas Hepp (Hg.): Medienidentitäten. Identität im Kontext von Globalisierung und Medienkultur. Köln: Herbert von Halem. S. 27-48.

Krotz, Friedrich (2009): Stuart Hall: Encoding/Decoding und Identität. In: Andreas Hepp, Ders. & Tanja Thomas (Hg.): Schlüsselwerke der Cultural Studies. Wiesbaden: VS Verlag. S. 210-223.

Kruse, Jan (2014): Qualitative Interviewforschung. Ein integrativer Ansatz. Weinheim [u.a.]: Beltz Juventa.

Kühl, Stefan (2014): Die Internationale der Rassisten: Aufstieg und Niedergang der internationalen eugenischen Bewegung im 20. Jahrhundert. Frankfurt a.M.: Campus Verlag.

Kühn, Peter (2008): Das Kopftuch im Diskurs der Kulturen. Nordhausen: Traugott Bautz.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Kulaçatan, Meltem (2016): Die verkannte Angst des Fremden. Rassismus und Sexismus im Kontext medialer Öffentlichkeiten. In: María do Mar Castro Varela & Paul Mecheril (Hg.): Die Dämonisierung des Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart. Bielefeld: transcript. S. 107-117.

Kumar, Deepa (2010): Framing Islam: The Resurgence of Orientalism During the Bush II Era. In: Journal of Communication Inquiry 34 (3). S. 254-277.

Küpper, Beate (2010): Anknüpfungspunkt: Islamfeindlichkeit. In: Wilhelm Heitmeyer (Hg.): Deutsche Zustände. Folge 9. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. S. 212-213.

Lakoff, George & Mark Johnson (1998): Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern. Heidelberg: Carl-Auer-Systeme Verlag.

Langemeyer, Ines (2009): Antonio Gramsci: Hegemonie, Politik des Kulturellen, geschichtlicher Block. In: Andreas Hepp, Friedrich Krotz & Tanja Thomas (Hg.): Schlüsselwerke der Cultural Studies. Wiesbaden: VS Verlag. S. 72-82.

Leibold, Jürgen & Steffen Kühnel (2003): Islamophobie. Sensible Aufmerksamkeit für spannungsreiche Anzeichen. In: Wilhelm Heitmeyer (Hg.): Deutsche Zustände. Folge 2. S. 100-119.

Leibold, Jürgen (2010): Fremdenfeindlichkeit und Islamophobie. Fakten zum gegenwärtigen Verhältnis genereller und spezifischer Vorurteile. In: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.): Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen. Wiesbaden: VS Verlag. S. 149-158.

Leibold, Jürgen, Stefan Thörner, Stefanie Gosen & Peter Schmidt (2015): Mehr oder weniger erwünscht? Entwicklung und Akzeptanz von Vorurteilen gegenüber Muslimen und Juden. In: Wilhelm Heitmeyer (Hg.): Deutsche Zustände. Folge 10. S. 177-198.

Leiprecht, Rudolf (2001): Alltagsrassismus. Eine Untersuchung bei Jugendlichen in Deutschland und den Niederlanden. Münster: Waxmann.

Link, Jürgen (1983): Was ist und was bringt Diskurstaktik? In: Kulturrevolution 2. S. 60-66.

Link, Jürgen (2007): Ein übersehener Aspekt des Karikaturenstreits: Zur Archäologie der »Bombenköpfe«. In: Siegfried Jäger & Dirk Halm (Hg.): Mediale Barrieren. Rassismus als Integrationshindernis. Münster: Unrast-Verlag. S. 151-166.

Link, Jürgen (2008): Sprache, Diskurs, Interdiskurs und Literatur (mit einem Blick auf Kafkas Schloß). In: Heidrun Kämper & Ludwig Eichinger (Hg.): Sprache – Kognition – Kultur. Sprache zwischen mentaler Struktur und kultureller Prägung. Berlin [u.a.]: de Gryuter. S. 115-134.

Lippmann, Walter (1997 [1922]): Public Opinion. New York: Free Press Paperbacks.

Lockman, Zachary (2004): Contending Visions of the Middle East. The History and Politics of Orientalism. Cambridge [u.a.]: Cambridge University Press.

Lorenz, Georg, Sarah Gentrup, Cornelia Kristen, Petra Stanat & Irena Kogan (2016): Stereotype bei Lehrkräften? Eine Untersuchung systematisch verzerrter Lehrererwartungen. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 68 (1). S. 89-111.

Lucke von, Albrecht (2010): Eindringende Eiszeiten. Der neue Jargon der Verachtung. In: Wilhelm Heitmeyer (Hg.): Deutsche Zustände. Folge 9. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. S. 257-66.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Luckmann, Thomas (1979): Soziologie der Sprache. In: René König (Hg.): Handbuch der empirischen Sozialforschung. Sprache – Künste. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag. S. 1-116.

Luckmann, Thomas (2002): Wissen und Gesellschaft. Ausgewählte Aufsätze 1981–2002. Konstanz: UVK.

Lünenborg, Margreth, Katharina Fritsche & Annika Bach (2011): Migrantinnen in den Medien. Darstellung in der Presse und ihre Rezeption. Bielefeld: transcript.

Lünenborg, Margreth (2019): Representing Migration – Building National Identity: Pictures of Difference and Enmity in German Media. In: Anne Grüne, Kai Hafez, Subekti Priyadharma & Sabrina Schmidt (Hg.): Media and Transformation in Germany and Indonesia: Asymmetrical Comparisons and Perspectives. Berlin: Frank & Timme. S. 161-186.

Magiros, Angelika (2004): Kritik der Identität. »Bio-Macht« und »Dialektik der Aufklärung«. Werkzeuge gegen Fremdenabwehr und (Neo-)Rassismus. Münster: Unrast Verlag.

Maletzke, Gerhard (1963): Psychologie der Massenkommunikation. Hamburg: Verlag Hans Bredow-Institut.

Malik, Kenan (2005): Are Muslims Hated? In: Index on Censorship 34 (2). S. 167-172.

Mamdani, Mahmood (2007): Culture Talk: Six Debates that Shape the Discourse on »Good« Muslims. In: M. A. Muqtedar Khan (Hg.): Debating Moderate Islam. The Geopolitics of Islam and the West. Salt Lake City: The University of Utah Press. S. 114-123.

Marx, Karl (1977 [1859]): Vorwort. Zur Kritik der Politischen Ökonomie. In: Ders. & Friedrich Engels: Ausgewählte Schriften. Bd. 1. Berlin: Dietz Verlag. S. 334-338.

Marx, Karl & Friedrich Engels (1978 [1845/46]): Die Deutsche Ideologie. In: Ders. & Ders.: Werke. Bd. 3. Berlin: Dietz Verlag.

Mätschke, Jens (2017): Rassismus in Kinderbüchern: Lerne, welchen Wert deine soziale Position hat! In: Karim Fereidooni & El Meral (Hg.): Rassismuskritik und Widerstandsformen. Wiesbaden: Springer VS. S. 249-268.

Matthes, Joachim & Fritz Schütze (1981): Zur Einführung: Alltagswissen, Interaktion und Gesellschaftliche Wirklichkeit. In: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hg.): Alltagswissen, Interaktion und Gesellschaftliche Wirklichkeit. Wiesbaden: VS Verlag. S. 11-53.

Mau, Steffen (2015): Die Mittelschicht – das unbekannte Wesen? In: Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.): Oben – Mitte – Unten. Zur Vermessung der Gesellschaft. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung S. 126-138.

McQuail, Denis (2010): Mass Communication Theory. London [u.a.]: Sage Publications.

McRobbie, Angela (2010): Top Girls. Feminismus und der Aufstieg des neoliberalen Geschlechterregimes. Wiesbaden: VS Verlag.

Mead, George Herbert (1934): Geist, Identität und Gesellschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Mecheril, Paul & Karin Scherschel (2009): Rassismus und ›Rasse‹. In: Claus Melter & Paul Mecheril (Hg.): Rassismuskritik. Bd. 1. Rassismustheorie und -forschung. Schwalbach: Wochenschau-Verlag. S. 39-58.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Mecheril, Paul & Claus Melter (2009): Rassismustheorie und -forschung in Deutschland. Kontur eines wissenschaftlichen Feldes. In: Ders. & Ders. (Hg.): Rassismuskritik. Bd. 1. Rassismustheorie und -forschung. Schwalbach: Wochenschau-Verlag. S. 13-24.

Mecheril, Paul (2018): Mut zur Erkenntnis. In: Erziehung und Wissenschaft 9. S. 20.

Mercer, Kobena (1994): Welcome to the Jungle. New Positions in Black Cultural Studies. New York [u.a.]: Routledge.

Miles, Robert (1991): Rassismus. Einführung in die Geschichte und Theorie eines Begriffs. Berlin: Argument Verlag.

Miles, Robert (1989): Bedeutungskonstitution und der Begriff des Rassismus. In: Das Argument 31. S. 353-367.

Miles, Robert (1999): Geschichte des Rassismus. In: Christoph Burgmer (Hg.): Rassismus in der Diskussion. Gspräche mit Robert Miles u.a. Berlin: Elefanten Press. S. 9-26.

Memmi, Albert (1999): Kolonialismus und Rassismus. In: Christoph Burgmer (Hg.): Rassismus in der Diskussion. Gespräche mit Robert Miles u.a. Berlin: Elefanten Press. S. 45-59.

Moebius, Stephan (2009): Strukturalismus/Poststrukturalismus. In: Georg Kneer & Markus Schroer (Hg.): Handbuch Soziologische Theorien. Wiesbaden: VS Verlag. S. 419-444.

Morel, Julius, Tamás Meleghy, Heinz-Jürgen Niedenzu, Eva Bauer, Max Preglau & Helmut Staubmann (2007): Soziologische Theorie. Abriss der Ansätze ihrer Hauptvertreter. München: Oldenbourg Verlag.

Moscovici, Serge (1995): Geschichte und Aktualität sozialer Repräsentationen. In: Uwe Flick (Hg.): Psychologie des Sozialen. Repräsentation in Wissen und Sprache. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag. S. 266-314.

Mühe, Nina (2020): Stigmatisierung junger Muslim/innen in der Schule. Reaktionen und Ressourcen. In: Joachim Willems (Hg.): Religion in der Schule. Pädagogische Praxis zwischen Diskriminierung und Anerkennung. Bielefeld: transcript. S. 120-136.

Müller, Daniel (2005): Die Darstellung ethnischer Minderheiten in deutschen Massenmedien. In: Rainer Geißler & Horst Pöttker (Hg.): Massenmedien und die Integration ethnischer Minderheiten in Deutschland. Problemaufriss, Forschungsstand, Bibliographie. Bielefeld: transcript. S. 83-126.

Müller-Funk, Wolfgang (2002): Die Kultur und ihre Narrative. Eine Einführung. Wien: Springer Verlag.

Namin, Parisa Javadian (2009): Die Darstellung des Islams in den deutschen Printmedien am Beispiel von Spiegel und Bild. In: Rainer Geißler & Horst Pöttker (Hg.): Massenmedien und die Integration ethnischer Minderheiten in Deutschland. Forschungsbefunde. Bd. 2. Bielefeld: transcript. S. 271-296.

Naumann, Thomas (2010): Feindbild Islam – Historische und theologische Gründe einer europäischen Angst. In: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.): Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen. Wiesbaden: VS Verlag. S. 19-36.

Nassehi, Armin (2008): Soziologie. Zehn einführende Vorlesungen. Wiesbaden: VS Verlag.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Nassehi, Armin (2011): Gesellschaft verstehen. Soziologische Exkursionen. Hamburg: Murmann Verlag.

Nassehi, Armin (1995): Der Fremde als Vertrauter. Soziologische Beobachtungen zur Konstruktion von Identitäten und Differenzen. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 47 (3). S. 443-463.

Neidhardt, Friedhelm (1994): Öffentlichkeit, öffentliche Meinung, soziale Bewegungen. In: Ders. (Hg.): Öffentlichkeit, öffentliche Meinung, soziale Bewegungen. Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Opladen: Westdeutscher Verlag. S. 7-41.

Niedermaier, Hubertus (2009): Marxistische Theorie. In: Georg Kneer & Markus Schroer (Hg.): Handbuch Soziologische Theorien. Wiesbaden: VS Verlag. S. 221-236.

Noelle-Neumann, Elisabeth & Renate Köcher (1997): Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie. 1993–1997. Allensbach: Verlag für Demoskopie.

Noelle-Neumann, Elisabeth (1989): Die Theorie der Schweigespirale als Instrument der Medienwirkungsforschung. In: Max Kaase & Winfried Schulz (Hg.): Massenkommunikation. Wiesbaden: VS Verlag. S. 418-440.

Noelle, Elisabeth & Thomas Petersen (2006): Eine fremde, bedrohliche Welt. Die Einstellung der Deutschen zum Islam. Eine Dokumentation des Beitrags in der FAZ Nr. 114 vom 17. Mai 2006.

Nohl, Arnd-Michael (2006): Interview und dokumentarische Methode. Anleitungen für die Forschungspraxis. Wiesbaden: VS Verlag.

Ohde, Christina (1994): Der Irre von Bagdad. Zur Konstruktion von Feindbildern in überregionalen deutschen Tageszeitungen während der Golfkrise 1990/91. Frankfurt a.M.: Peter Lang.

Osterkamp, Ute (1997): Institutioneller Rassismus. Problematik und Perspektiven. In: Paul Mecheril & Thomas Teo (Hg.): Psychologie und Rassismus. Hamburg: Rowohlt. S. 95-110.

Paasch-Colberg, Sünje & Anna Küfner (2012): Zur Repräsentation von Fernsehfiktion. Die Darstellung von Migranten im Tatort der Jahre 1970 bis 2009. In: Medien & Kommunikationswissenschaft 60 (3). S. 392-413.

Peters, Bernhard (1994): Der Sinn von Öffentlichkeit. In: Friedhelm Neidhardt (Hg.): Öffentlichkeit, öffentliche Meinung, soziale Bewegungen. Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Opladen: Westdeutscher Verlag. S. 42-76.

Pettigrew, Thomas F. (1998): Intergoup Contact Theory. In: Annual Review of Psychology 49. S. 65-85.

Pfetsch, Barbara & Frank Esser (2004): Comparing Political Communication. Reorientations in a Changing World. In: Ders. & Dies. (Hg.): Comparing Political Communication. Theories, Cases, and Challenges. Cambridge [u.a.]: Cambridge University Press. S. 3-22.

Piesche, Peggy (2005): Der ›Fortschritt‹ der Aufklärung – Kants ›Race‹ und die Zentrierung des weißen Subjekts. In: Maureen Maisha Eggers, Grada Kilomba, Dies. & Susan Arndt (Hg.): Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland. Münster: Unrast-Verlag. S. 30-39.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

Plessner, Helmuth (2013): Vorwort zu Peter L. Berger & Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt a.M.: Fischer.

Porten-Cheé, Pablo (2017): Anschlusskommunikation als Medienwirkung. Der Einfluss von Relevanz und Qualität von Medieninhalten auf das Gesprächsverhalten. Baden-Baden: Nomos.

Potter, Jonathan & Margaret Wetherell (1987): Discourse and Social Psychology. Beyond Attitudes and Behaviour. London [u.a.]: Sage Publications.

Potter, Jonathan (1996): Representing Reality. Discourse, Rhetoric and Social Construction. London [u.a.]: Sage Publications.

Przyborski, Aglaja & Monika Wohlrab-Sahr (2008): Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch. München: Oldenbourg Verlag.

Pürer, Heinz (2014): Publizistik- und Kommunikationswissenschaft. Konstanz [u.a.]: UTB.

Rana, Junaid (2011): Terrifying Muslims: Race and Labor in the South Asian Diaspora. Durham: Duke University Press.

Rana, Junaid (2007): The Story of Islamophobia. Islam and Black America. In: Souls 9 (2). S. 148-161.

Ratković, Viktorija (2018): Postmigrantische Medien: die Magazine »biber« und »migrazine« zwischen Anpassung, Kritik und Transformation. Bielefeld: transcript.

Rattansi, Ali (2007): Racism. A very Short Introduction. Oxford [u.a.]: Oxford University Press.

Reese, Stephen D. & Seth C. Lewis (2009): Framing the War on Terror: The Internalization of Policy in the US Press. In: Journalism 10 (6). S. 777-797.

Rehmann, Jan (2008): Einführung in die Ideologietheorie. Hamburg: Argument Verlag.

Rodinson, Maxime (2002): Europe and the Mystique of Islam. London [u.a.]: IB Tauris.

Rommelspacher, Birgit (1995): Dominanzkultur. Texte zu Fremdheit und Macht. Berlin: Orlanda Frauenverlag.

Rommelspacher, Birgit (2007): Dominante Diskurse. Zur Popularität von ›Kultur‹ in der aktuellen Islam-Debatte. In: Iman Attia (Hg.): Orient- und IslamBilder: interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus. Münster: Unrast-Verlag. S. 245-266.

Rommelspacher, Birgit (2009): Was ist eigentlich Rassismus? In: Claus Melter & Paul Mecheril (Hg.): Rassismuskritik. Bd. 1. Rassismustheorie und -forschung. Schwalbach: Wochenschau-Verlag. S. 25-38.

Rosaldo, Renato (1999): Cultural Citizenship, Inequality, and Multiculturalism. In: Rodolfo D. Torres, Louis F. Mirón & Jonathan X. Inda (Hg.): Race, Identity, and Citizenship. A Reader. Oxford [u.a.]: Blackwell Publishers. S. 253-261.

Rösch, Barbara (2019): Grundschule Schwarz weiß? Denk- und Handlungsansätze für eine rassismuskritische Grundschule. Mit einem kritischen Blick auf Kinderbücher. Baltmannsweiler: Schneider Verlag Hohengehren.

Rucht, Dieter (1994): Öffentlichkeit als Mobilisierungsfaktor für soziale Bewegungen In: Friedhelm Neidhardt (Hg.): Öffentlichkeit, öffentliche Meinung, soziale Bewegungen. Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Opladen: Westdeutscher Verlag. S. 337-358.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Ruhrmann, Georg (1999): Medienberichterstattung über Ausländer: Befunde – Perspektiven – Empfehlungen. In: Christoph Butterwegge, Gudrun Hentges & Fatma Sarigöz (Hg.): Medien und multikulturelle Gesellschaft. Opladen: Leske + Budrich. S. 95-108.

Runciman, Walter (1966): Relative Deprivation and Social Justice: A Study of Attitudes towards Social Inequality in Twentieth-Century England. London: Routledge & Kegan Paul.

Runnymede Trust (1997): Islamophobia. A Challenge for Us All. Report of the Runnymede Trust Commission on British Muslims and Islamophobia. London: The Runnymede Trust.

Said, Edward W. (1994): Orientalism. New York: Vintage Books.

Said, Edward W. (1997): Covering Islam. How the Media and the Experts Determine how We See the Rest of the World. New York: Vintage Books.

Saiffudin, Ahmed & Jörg Matthes (2016): Media Representation of Muslims and Islam from 2000 to 2015: A Meta-Analysis. In: International Communication Gazette. 79 (3). S. 219-244.

Salikutluk, Zerrin (2016): Why Do Immigrant Students Aim High? Explaining the Aspiration-Achievement Paradox of Immigrants in Germany. In: European Sociological Review 32 (5). S. 581-592.

Salzborn, Samuel (2015): Rechtsextremismus: Erscheinungsformen und Erklärungsansätze. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.

Sammet, Kornelia (2007): Religion oder Kultur? Positionierungen zum Islam in Gruppendiskussionen über Moscheebauten. In: Monika Wohlrab-Sahr & Levent Tezcan (Hg.): Konfliktfeld Islam in Europa. Baden-Baden: Nomos. S. 179-198.

Sarasin, Philipp (2011): Diskurstheorie und Geschichtswissenschaft. In: Reiner Keller, Andreas Hirseland, Werner Schneider & Willy Viehöver (Hg.): Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Bd. 1: Theorien und Methoden. Wiesbaden: VS Verlag. S. 61-89.

Saussure, Ferdinand de (2013): Cours de linguistique générale. Zweisprachige Ausgabe französisch-deutsch mit Einleitung, Anmerkungen und Kommentar (von Peter Wunderli). Tübingen: Narr Verlag.

Saxer, Ulrich (1998): System, Systemwandel und politische Kommunikation. In: Otfried Jarren, Ulrich Sarcinelli & Ders. (Hg.): Politische Kommunikation in der demokratischen Gesellschaft. Ein Handbuch mit Lexikonteil. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag. S. 21-64.

Schäfer, Bernd & Bernd Six (1978): Sozialpsychologie des Vorurteils. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.

Schenk, Susan (2009): Das Islambild im internationalen Fernsehen. Ein Vergleich der Nachrichtensender Al Jazeera English, BBC World und CNN International. Berlin: Frank & Timme.

Scherschel, Karin (2006): Rassismus als flexible symbolische Ressource. Eine Studie über rassistische Argumentationsfiguren. Bielefeld: transcript.

Schneiders, Thorsten Gerald (2010): Die Schattenseite der Islamkritik. Darlegung und Analyse der Argumentationsstrategien von Henryk M. Broder, Ralph Giordano, Ne-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

cla Kelek, Alice Schwarzer und anderen. In: Ders. (Hg.): Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen. Wiesbaden: VS Verlag. S. 417-446.
Schulze, Reinhard (2007): Orientalism. Zum Diskurs zwischen Orient und Okzident. Iman Attia (Hg.): Orient- und IslamBilder: interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus. Münster: Unrast-Verlag. S. 45-68.
Schütz, Alfred (1971 [1945]): Gesammelte Aufsätze. Das Problem der sozialen Wirklichkeit. Bd. 1. Den Haag: Martinus Nijhoff.
Schütz, Alfred (1972): Der Fremde. In: Arvid Brodersen (Hg.): Alfred Schütz. Gesammelte Aufsätze. Studien zur soziologischen Theorie. Bd. 2. Den Haag: Martinus Nijhoff. S. 53-69.
Schütz, Alfred & Thomas Luckmann (1994): Strukturen der Lebenswelt. Bd. 1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Schütz, Alfred (2003): Die kommunikative Ordnung der Lebenswelt. (= Alfred Schütz Werksausgabe, Bd. 1). Konstanz: UVK.
Schütz, Alfred (2004): Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. (= Alfred Schütz Werksausgabe, Bd. 2). Konstanz: UVK.
Schütz, Alfred & Thomas Luckmann (2017): Strukturen der Lebenswelt. Konstanz [u.a.]: UVK Verlagsgesellschaft.
Schütze, Fritz (1978): Die Technik des narrative Interviews in Interaktionsfeldstudien – dargestellt an einem Projekt zur Erforschung von kommunalen Machtstrukturen. In: Arbeitsberichte und Forschungsmaterialien der Universität Bielefeld.
Shaheen, Jack G. (2000): Hollywood's Muslim Arabs. In: The Muslim World 90 (1–2). S. 22-42.
Sheikh, Kashif Z., Vincent Price & Hayg Oshagan (1996): Press Treatment of Islam: What Kind of Picture Do the Media Paint? In: International Communication Gazette 56 (2). S. 139-154.
Sherif, Muzafer & Carolyn W. Sherif (1953): Groups in Harmony and Tension. An Integration of Studies on Intergroup Relations. New York: Octagon Books.
Shirazi, Faegheh & Smeeta Mishra (2010): Young Muslim Women on the Face Veil (Niqab): A Tool of Resistance in Europa but Rejected in the United States. In: International Journal of Cultural Studies 13 (1). S. 43-62.
Shohat, Ella & Robert Stam (2003): Unthinking Eurocentrism. Multiculturalism and the Media. London [u.a.]: Routledge.
Shooman, Yasemin (2014): »...weil ihre Kultur so ist«. Narrative des antimuslimischen Rassismus. Bielefeld: transcript.
Sielschott, Stephan (2011): Über Terroristen und Spitzensportler. Eine Framing-Analyse stereotyper Bewertungen von Muslimen in ostdeutschen Regionalzeitungen als Beitrag zur Theorien- und Methodendiskussion. In: Publizistik 56 (2). S. 157-180.
Simmel, Georg (1992 [1908]): Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Bd. 2. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Spears, Russel & Nicole Tausch (2014): Vorurteile und Intergruppenbeziehungen. In: Klaus Jonas, Wolfgang Stroebe & Miles Hewstone (Hg.): Sozialpsychologie. Berlin [u.a.]: Springer Verlag. S. 507-564.
Speitkamp, Winfried (2014): Deutsche Kolonialgeschichte. Stuttgart: Reclam.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Spielhaus, Riem (2011): Wer ist hier Muslim? Die Entwicklung eines islamischen Bewusstseins in Deutschland zwischen Selbstidentifikation und Fremdzuschreibung. Würzburg: Ergon Verlag.

Stanoevska-Slabeva, Katarina (2008): Web 2.0 – Grundlagen, Auswirkungen und zukünftige Trends. In: Miriam Meckel & Dies. (Hg.): Web 2.0. Die nächste Generation Internet. Baden-Baden: Nomos. S. 13-38.

Stammen, Theo (2004): Karl Marx. In: Hans Maier & Horst Denzer (Hg.): Klassiker des politischen Denkens. Von Locke bis Max Weber. Bd. 2. München: Verlag C.H. Beck. S. 169-190.

Stäheli, Urs (2001): Die politische Theorie der Hegemonie: Ernesto Laclau und Chantal Mouffe. In: André Brodocz & Gary S. Schaal (Hg.): Politische Theorien der Gegenwart II. Eine Einführung. Opladen: Leske + Budrich (UTB). S. 193-224.

Stjepandić, Katarina & Serhat Karakayali (2018): Solidarität in postmigrantischen Allianzen: Die Suche nach dem Common Ground jenseits individueller Erfahrungskontexte. In: Naika Foroutan, Juliane Karakayali & Riem Spielhaus (Hg.): Postmigrantische Perspektiven. Ordnungssysteme, Repräsentationen, Kritik. Frankfurt a.M.: Campus Verlag. S. 237-252.

Stolcke, Verena (1995): Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe. In: Current Anthropology 36 (1). S. 1-24.

Strauss, Anselm L. (1994): Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Datenanalyse und Theoriebildung in der empirischen soziologischen Forschung. München: Fink Verlag.

Strauss, Anselm & Juliet Corbin (1996): Grounded Theory: Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Weinheim: Beltz.

Strübing, Jörg (2004): Grounded Theory. Zur sozialtheoretischen und epistemologischen Fundierung des Verfahrens der empirisch begründeten Theoriebildung. Wiesbaden: VS Verlag.

Taguieff, Pierre-André (2000): Die Macht des Vorurteils. Der Rassismus und sein Double. Hamburg: Hamburger Edition.

Tajfel, Henri (1982): Gruppenkonflikt und Vorurteil. Entstehung und Funktion sozialer Stereotypen. Bern [u.a.]: Verlag Hans Huber.

Tajfel, Henri, M. G. Billig, R. P. Bundy & Claude Flament (1971): Social Categorization and Intergroup Behaviour. In: European Journal of Social Psychology 1 (2). S. 149-178.

Tajfel, Henri & John Turner (1979): An Integrative Theory of Intergroup Conflict. In: William G. Austin & Stephen Worchel (Hg.): The Social Psychology of Intergroup Relations. Monterey: Brooks/Cole. S. 33-47.

Taylor, Charles (2009): Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Taylor, Shelley E. & Jonathan D. Brow (1988): Illusion and Well-Being: A Social Psychological Perspective on Mental Health. In: Psychological Bulletin 103 (2). S. 193-210.

Terkessidis, Mark (1998): Psychologie des Rassismus. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Terkessidis, Mark (2004): Die Banalität des Rassismus. Migranten zweiter Generation entwickeln eine neue Perspektive. Bielefeld: transcript.

Terkessidis, Mark (2010): Interkultur. Berlin: Suhrkamp.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Thibault, Paul J. (1997): Re-reading Saussure. The dynamics of signs in social life. London [u.a.]: Routledge.

Thomas, Tanja (2009): Michel Foucault: Diskurs, Macht und Subjekt. In: Andreas Hepp, Friedrich Krotz & Dies. (Hg.): Schlüsselwerke der Cultural Studies. Wiesbaden: VS Verlag. S. 58-71.

Thomas, Tanja (2015): Ideologie, Hegemonie und Diskurs In: Andreas Hepp, Friedrich Krotz, Swantje Lingenberg & Jeffrey Wimmer (Hg.): Handbuch Cultural Studies und Medienanalyse. Wiesbaden: VS Verlag. S. 67-78.

Thomä, Manuel (2014): Der Zerfall des Publikums. Nachrichtennutzung zwischen Zeitung und Internet. Wiesbaden: Springer.

Thofern, Detlef (1998): Darstellungen des Islams in Der Spiegel. Eine inhaltsanalytische Untersuchung über Themen und Bilder der Berichterstattung von 1950 bis 1989. Hamburg: Verlag Dr. Kovac.

Thompson, John B. (1984): Studies in the Theory of Ideology. Cambridge: Polity Press.

Toker, Arzu (1996): Italienische Sexbomben, türkische Kopftuchfrauen und andere Exotinnen: Migrantinnen im deutschen Fernsehen. In: Bärbel Röben & Cornelia Wilß (Hg.): Verwaschen und verschwommen. Fremde Frauenwelten in den Medien. Frankfurt a.M.: Brandes & Apsel. S. 31-46.

Trautmann, Sebastian (2006): »Terrorismus und Islamismus« als Medienthema. Neue Bedeutungslinien im öffentlichen Diskurs zur Politik der Inneren Sicherheit. In: Christoph Butterwegge & Gudrun Hentges (Hg.): Massenmedien, Migration und Integration. Wiesbaden: VS Verlag. S. 141-151.

Treuer, Anton (2012): Everything You Wanted to Know about Indians but Were Afraid to Ask. St. Paul: Borealis Books.

van Dijk, Teun A. (1987): Communicating Racism. Ethnic Prejudice in Thought and Talk. Newbury Park [u.a.]: Sage Publications.

Vinacke, Edgar W. (1957): Stereotypes as Social Concepts. In: The Journal of Social Psychology 46 (2). S. 229-243.

Vinacke, Edgar W. (1949): Stereotyping among National-Racial Groups in Hawaii: A Study in Ethnocentrism. In: The Journal of Social Psychology 30 (2). S. 265-291.

von Wilpert, Gero (2001): Sachwörterbuch der Literatur. Stuttgart: Kröner.

Wagner, Wolfgang (1994): Alltagsdiskurs. Die Theorie der sozialen Repräsentation. Göttingen: Hogrefe.

Wagner, Wolfgang (1996): Queries about Social Representation and Construction. In: Journal for the Theorie of Social Behaviour 26 (2). S. 95-120.

Weber, Max (1964): Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. 1. Halbband. Köln [u.a.]: Kiepenheuer & Witsch.

Wehrstein, Daniela (2013): Deutsche und französische Pressetexte zum Thema Islam. Die Wirkungsmacht impliziter Argumentationsmuster. Berlin [u.a.]: De Gruyter.

Wellgraf, Stefan (2008): Migration und Medien. Wie Fernsehen, Radio und Print auf die Anderen blicken. Münster: LIT.

Wengeler, Martin (2003): Topos und Diskurs. Begründung einer argumentationsanalytischen Methode und ihre Anwendung auf den Migrationsdiskurs (1960–1985). Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Wengeler, Martin (2006): Zur historischen Kontinuität von Argumentationsmustern im Migrationsdiskurs. In: Christoph Butterwegge & Gudrun Hentges (Hg.): Massenmedien, Migration und Integration. Wiesbaden: VS Verlag. S. 13-36.

Wengeler, Martin & Alexander Ziem (2010): »Wirtschaftskrisen« im Wandel der Zeit. Eine diskurslinguistische Pilotstudie zum Wandel von Argumentationsmustern und Metapherngebrauch. In: Achim Landwehr (Hg.): Diskursiver Wandel. Wiesbaden: VS Verlag. S. 335-354.

Werding, Martin (2008): Grundzüge einer Politik für eine durchlässige und attraktive gesellschaftliche Mitte. In: Herbert-Quandt-Stiftung (Hg.): Wege zur gesellschaftlichen Mitte – Chancen, Leistung und Verantwortung. Bad-Homburg: Societäts-Verlag. S. 58-65.

Wetherell, Margaret & Jonathan Potter (1992): Mapping the Language of Racism. Discourse and the Legitimation of Exploitation. New York [u.a.]: Columbia University Press.

Wigger, Iris (2019): Anti-Muslim Racism and the Racialisation of Sexual Violence: ›Intersectional Stereotyping‹ in Mass Media Representations of Male Muslim Migrants in Germany. In: Culture and Religion 20 (3). S. 248-271.

Willems, Helmut (1992): Fremdenfeindliche Gewalt: Entwicklung, Strukturen, Eskalationsprozesse. In: Gruppendynamik 23 (4). S. 433-448.

Wiswede, Günter (2004): Sozialpsychologie – Lexikon. München: Oldenbourg Verlag.

Wojciechowicz, Anna Aleksandra (2018): Erkämpfte Hochschulzugänge in der Migrationsgesellschaft. Rassismuskritische Perspektiven auf Biografien von Lehramts- und Jurastudentinnen. Wiesbaden: Springer VS.

Wollrad, Eske (2011): Kinderbücher. Koloniale Echos – Rassismus in Kinderbüchern. In: Susan Arndt & Nadja Ofuatey-Alazard (Hg.): Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk. Münster: Unrast-Verlag. S. 379-388.

Yildiz, Erol (2006): Stigmatisierende Mediendiskurse in der kosmopolitanen Einwanderungsgesellschaft. In: Christoph Butterwegge & Gudrun Hentges (Hg.): Massenmedien, Migration und Integration. Wiesbaden: VS Verlag. S. 37-53.

Yildiz, Erol (2015): Postmigrantische Perspektiven. Aufbruch in eine neue Geschichtlichkeit. In: Ders. & Marc Hill (Hg.): Nach der Migration. Postmigrantische Perspektiven jenseits der Parallelgesellschaft. Bielefeld: transcript. S. 19-36.

Zagala, Samera (2007): Kulturkampf in den Medien. Wie Fernsehnachrichten die arabische Welt abbilden. Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller.

Zeid, Amr Abu (2016): Islam und Orient im Bild der Presse. Zur Suggestivkraft multimodaler Berichterstattung. Marburg: Tectum Verlag.

Zick, Andreas (1997): Vorurteile und Rassismus. Eine sozialpsychologische Analyse. Münster [u.a.]: Waxmann Verlag.

Zick, Andreas & Beate Küpper (2006): Politische Mitte. Normal feindselig. In: Wilhelm Heitmeyer (Hg.): Deutsche Zustände. Folge 4. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. S. 115-34.

Zick, Andreas, Beate Küpper & Hinna Wolf (2010): Wie feindselig ist Europa? Ausmaße Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit in acht Ländern. In: Wilhelm Heitmeyer (Hg.): Deutsche Zustände. Folge 9. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. S. 39-60.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

Zick, Andreas, Andreas Hövermann & Daniela Krause (2015): Die Abwertung von Ungleichwertigen. Erklärung und Prüfung eines erweiterten Syndroms der Gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit. In: Wilhelm Heitmeyer (Hg.): Deutsche Zustände. Folge 10. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. S. 64-86.

Zick, Andreas, Wilhelm Berghan & Nico Mokros (2019): Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit in Deutschland 2002–2018/19. In: Andreas Zick, Beate Küpper & Wilhelm Berghan (Autor*innen): Verlorene Mitte – Feindselige Zustände. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2018/19. Bonn: Dietz. S. 53-116.

Zick, Andreas, Beate Küpper & Wilhelm Berghan (2019): Verlorene Mitte – Feindselige Zustände. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2018/19. Bonn: Dietz.

Zimmerer, Jürgen (2012): Expansion und Herrschaft: Geschichte des europäischen und deutschen Kolonialismus. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 62 (44–45). S. 10-16.

Onlinequellen

Abdelkader, Engy (2020): Muslims and Islam in U.S. Public Schools: Cases, Controversies and Curricula, In: Hastings Race & Poverty Law Journal 17 (2). S. 491-506. Online abrufbar: https://repository.uchastings.edu/hastings_race_poverty_law_journal/vol17/iss2/8 [05.07.2022].

ADB – Antidiskriminierungsstelle des Bundes (2017a): Diskriminierungsmerkmale. Online abrufbar: https://www.antidiskriminierungsstelle.de/DE/ueber-diskriminierung/diskriminierungsmerkmale/diskriminierungsmerkmale-node.html [05.07.2022].

ADB – Antidiskriminierungsstelle des Bundes (2017b): Einstellungen gegenüber Lesben, Schwulen und Bisexuellen in Deutschland. Ergebnisse einer bevölkerungsrepräsentativen Umfrage. Online abrufbar: https://www.antidiskriminierungsstelle.de/SharedDocs/downloads/DE/publikationen/Umfragen/umfrage_einstellungen_geg_lesb_schwulen_und_bisex_menschen_de.pdf?__blob=publicationFile&v=4 [05.07.2022].

Adusei-Poku, Nana (2012): Intersektionalität: »E.T. nach Hause telefonieren?« In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Online abrufbar: www.bpb.de/apuz/130420/intersektionalitaet-e-t-nach-hause-telefonieren [05.07.2022].

Amadeu Antonio Stiftung (2017): Toxische Narrative. Monitoring rechts-alternativer Akteure. Online abrufbar: https://www.amadeu-antonio-stiftung.de/w/files/publikationen/monitoring-2017.pdf [05.07.2022].

Arndt, Susan (2004): Kolonialismus, Rassismus und Sprache. In: Bundeszentrale für politische Bildung – Dossier: Afrikanische Diaspora in Deutschland. Online abrufbar: www.bpb.de/gesellschaft/migration/afrikanische-diaspora/59407/afrikaterminologie?p=all [05.07.2022].

Avaaz (2019): Far Right Networks of Deception. Avaaz Report. Online abrufbar: https://avaazimages.avaaz.org/Avaaz%20Report%20Network%20Deception%20190522.pdf [05.07.2022].

Baldauf, Johannes, Julia Ebner & Jakob Guhl (Hg.) (2018): Hassrede und Radikalisierung im Netz. Der OCCI-Forschungsbericht. Institute for Strategic Dialogue (ISD). On-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

line abrufbar: https://www.isdglobal.org/wp-content/uploads/2018/10/ISD-Radicalisation-in-the-Network_Report_German_web.pdf [26.06.2022].

Baur, Christine (2010): Kopplung von sozialer Herkunft und Bildungschancen. Heimatkunde – Migrationspolitisches Portal der Heinrich-Böll-Stiftung. Online abrufbar: https://heimatkunde.boell.de/2010/04/01/bildungsbenachteiligung-von-kindern-mit-migrationshintergrund [05.07.2022].

Beigang, Steffen, Karolina Fetz, Dorina Kalkum & Magdalena Otto (2017): Diskriminierungserfahrungen in Deutschland. Ergebnisse einer Repräsentativ- und einer Betroffenenbefragung. Baden-Baden: Nomos. Online abrufbar: https://www.antidiskriminierungsstelle.de/SharedDocs/downloads/DE/publikationen/Expertisen/expertise_diskriminierungserfahrungen_in_deutschland.pdf;jsessionid=AB3B296493F9AE5229E47AC26FFF81D3.intranet221?__blob=publicationFile&v=6 [05.07.2022].

Beisch, Natalie & Wolfgang Koch (2021): 25 Jahre ARD/ZDF-Onlinestudie: Unterwegsnutzung steigt wieder und Streaming/Mediatheken sind weiterhin Treiber des medialen Internets. In: Media Perspektiven 10. S. 486-503. Online abrufbar: https://www.ard-zdf-onlinestudie.de/files/2021/Beisch_Koch.pdf [26.06.2022].

Berghahn, Sabine, Alexander Klose, Sandra Lewalter, Doris Liebscher, Ulrike Spangenberg & Maria Wersig, (2017): Handbuch »Rechtlicher Diskriminierungsschutz«. Online abrufbar: www.antidiskriminierungsstelle.de/SharedDocs/Downloads/DE/publikationen/Handbuch_Diskriminierungsschutz/Gesamtes_Handbuch.pdf?__blob=publicationFile [05.07.2022].

Bertelsmann Stiftung (2018): Faktensammlung Diskriminierung. Kontext Einwanderungsgesellschaft 2018. Online abrufbar: https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/Projekte/Migration_fair_gestalten/IB_Faktensammlung_Diskriminierung_2018.pdf [26.06.2022].

Beutke, Mirijam & Patrick Kotzur (2015): Faktensammlung Diskriminierung. Bertelsmann Stiftung. Online abrufbar: https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/Projekte/28_Einwanderung_und_Vielfalt/Faktensammlung_Diskriminierung_BSt_2015.pdf [06.08.2019].

BKA – Bundeskriminalamt (2015): Partnerschaftsgewalt. Kriminalstatistische Auswertung – Berichtsjahr 2015. Online abrufbar: https://www.bka.de/DE/Presse/Listenseite_Pressemitteilungen/2016/Presse2016/161122_Partnerschaftsgewalt.html [05.07.2022].

BMAS – Bundesministerium für Arbeit und Soziales (2016): Erleichterter Arbeitsmarktzugang für Flüchtlinge (Pressemitteilung). Online abrufbar: https://www.bmas.de/DE/Presse/Pressemitteilungen/2016/erleichterter-arbeitsmarktzugang-fluechtlinge.html [05.07.2022].

Bock, Andreas (2017): Die Macht des Terrorismus. In: Ethik und Militär. S. 3-7. Online abrufbar: http://www.ethikundmilitaer.de/fileadmin/ethik_und_militaer/ethikundmilitaer-terror-2017.pdf [26.06.2022].

BpB – Bundeszentrale für politische Bildung (2014): Dossier Rechtsextremismus. Ethnopluralismus. Online abrufbar: https://www.bpb.de/politik/extremismus/rechtsextremismus/173908/glossar?p=17 [05.07.2022].

Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (2017a): Aktuelle Zahlen zu Asyl. Ausgabe Dezember 2017. https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Statistik/Asylin

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Zahlen/aktuelle-zahlen-zu-asyl-dezember-2017.pdf?__blob=publicationFile&v=6 [05.07.2022].

Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (2017b): Das Bundesamt in Zahlen 2016. Asyl, Migration und Integration. Online abrufbar: https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Statistik/BundesamtinZahlen/bundesamt-in-zahlen-2016.pdf?__blob=publicationFile&v=16 [05.07.2022].

Burton, Sophia (2020): Wie über Rechtsextremismus berichten? In: Mediendienst Integration. Online abrufbar: https://mediendienst-integration.de/artikel/wie-ueber-rechtsextremismus-berichten.html [05.07.2022].

Dern, Susanne, Lena Inowlocki, Dagmar Oberlies & Julia Bernstein (2010): Mehrdimensionale Diskriminierung – Eine empirische Untersuchung anhand von autobiographisch-narrativen Interviews. Online abrufbar https://www.antidiskriminierungsstelle.de/SharedDocs/downloads/DE/publikationen/Expertisen/expertise_mehrdimensionale_diskriminierung_empirische_untersuchung.pdf?__blob=publicationFile&v=2 [05.07.2022].

Destatis – Statistisches Bundesamt (2022): Bevölkerung und Erwerbstätigkeit. Bevölkerung mit Migrationshintergrund – Ergebnisse des Mikrozensus 2021. Online abrufbar: https://www.destatis.de/DE/Themen/Gesellschaft-Umwelt/Bevoelkerung/Migration-Integration/Publikationen/Downloads-Migration/migrationshintergrund-2010220217004.pdf;jsessionid=516BC5B826BD8B1F77E89323CBFDD784.live711?__blob=publicationFile [26.06.2022].

Eggers, Maureen (2005): Rassifizierung und kindliches Machtempfinden. Wie schwarze und weiße Kinder rassifizierte Machtdifferenz verhandeln auf der Ebene von Identität (Dissertation). Online abrufbar: https://macau.uni-kiel.de/servlets/MCRFileNodeServlet/dissertation_derivate_00002289/Dissertation_Maureen_Eggers.pdf [05.07.2022].

Erikson, Thomas Hylland (2015): What's Wrong with the Global North and the Global South? In: Voices From Around the World, Issue: Concepts of the Global South (1). o.S. Online abrufbar: https://kups.ub.uni-koeln.de/6399/1/voices012015_concepts_of_the_global_south.pdf [05.07.2022].

FBI (2001): Hate Crime Statistics. Online abrufbar: https://ucr.fbi.gov/hate-crime/2001/hatecrime01.pdf [05.07.2022].

Fengler, Susanne & Marcus Kreutler (2020): Stumme Migranten, laute Poliitk, gespaltene Medien. Die Berichterstattung über Flucht und Migration in 17 Ländern. Arbeitspapier 39 der Otto-Brenner-Stiftung. Online abrufbar: https://www.otto-brenner-stiftung.de/fileadmin/user_data/stiftung/02_Wissenschaftsportal/03_Publikationen/AP39_Migration.pdf [05.07.2022].

Foroutan, Naika, Coşkun Canan, Sine Arnold, Benjamnin Schwarze, Steffen Beigang & Dorina Kalkum (2014): Deutschland postmigrantisch I. Gesellschaft, Religion, Identität. Erste Ergebnisse. Online abrufbar: https://www.projekte.hu-berlin.de/de/junited/deutschland-postmigrantisch-1/ [05.07.2022].

Foroutan, Naika (2012): Muslimbilder in Deutschland. Wahrnehmungen und Ausgrenzungen in der Integrationsdebatte. Expertise im Auftrag der Abteilung Wirtschafts- und Sozialpolitik der Friedrich-Ebert-Stiftung. Online abrufbar: http://library.fes.de/pdf-files/wiso/09438.pdf [05.07.2022].

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

FRA – European Union Afency for Fundamental Rights (2018): Experiences and Perceptions of Antisemitism. Second Survey on Discrimination and Hate Crime against Jews in the EU. Online abrufbar: https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/fra-2018-experiences-and-perceptions-of-antisemitism-survey_en.pdf [05.07.2022].

Frings, Dorothee (2010): Diskriminierung aufgrund der islamischen Religionszugehörigkeit im Kontext Arbeitsleben – Erkenntnisse, Fragen und Handlungsempfehlungen. Diskriminierung von Musliminnen und Muslimen im Arbeitsleben und das AGG. Online abrufbar: https://www.antidiskriminierungsstelle.de/SharedDocs/downloads/DE/publikationen/Expertisen/expertise_diskr_aufgrund_islam_religionszugehoerigkeit_rechtswissenschaftlich.pdf?__blob=publicationFile&v=3 [05.07.2022].

Fritzsche, Nora (2016): Antimuslimischer Rassismus im offiziellen Einwanderungsdiskurs. Eine Kritische Diskursanalyse migrationspolitischer Debatten des Deutschen Bundestags. Center for the Middle Eastern and North African Politics. Freie Universität Berlin. Working Paper Nr. 13. Online abrufbar: https://www.polsoz.fu-berlin.de/polwiss/forschung/international/vorderer-orient/publikation/working_papers/wp_13/WP13_Nora_Web.pdf [05.07.2022].

Gallup Center (2010): In U.S., Religious Prejudice Stronger Against Muslims. Online abrufbar: https://news.gallup.com/poll/125312/religious-prejudice-stronger-against-muslims.aspx [05.07.2022].

Gerhards, Jürgen & Friedhelm Neidhardt, (1990): Strukturen und Funktionen moderner Öffentlichkeit. Fragestellungen und Ansätze. Online abrufbar: www.polsoz.fu-berlin.de/soziologie/arbeitsbereiche/makrosoziologie/mitarbeiter/lehrstuhlinhaber/dateien/GerhardsNeidhardt-1990.pdf [25.02.2017].

Gomolla, Mechthild (2008): Institutionelle Diskriminierung im Bildungs- und Erziehungssystem: Theorie, Forschungsergebnisse und Handlungsperspektiven. In: Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.): Schule mit Migrationshintergrund. Dossier. S. 20-28. Online abrufbar: https://heimatkunde.boell.de/sites/default/files/dossier_schule_mit_migrationshintergrund_1.pdf [06.08.2019].

GRA – Stiftung gegen Rassismus und Antisemitismus (2015): Diskriminierung und Verfolgung von Minderheiten – Pogrom. Online abrufbar: https://gra.ch/bildung/gra-glossar/begriffe/diskriminierung-und-verfolgung-von-minderheiten/pogrom/ [02.05.2019].

Ha, Kein Nghi (2013): ›People of Color‹ als Diversity-Ansatz in der antirassistischen Selbstbenennungs- und Identitätspolitik: Online abrufbar: https://heimatkunde.boell.de/2009/11/01/people-color-als-diversity-ansatz-der-antirassistischen-selbstbenennungs-und [26.02.2017].

Hafez, Kai & Carola Richter (2007): Das Islambild von ARD und ZDF. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 26/27. Online abrufbar: www.bpb.de/apuz/30402/das-islambild-von-ard-und-zdf?p=all [13.12.2015].

Hestermann, Thomas (2017b): Die Geflüchteten kommen kaum zu Wort. Interview mit dem Deutschlandfunk. Online abrufbar: http://www.deutschlandfunk.de/journalismus-studie-die-gefluechteten-kommen-kaum-zu-wort.2907.de.html?dram%3Aarticle_id=392493 [08.08.2017].

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Höfel, Katharina (2010): Begriffe. In: Birte Weiß & basis & woge e.V. (Hg.): Diskriminierung erkennen und handeln! Vollständig überarbeitete Neuauflage des Handbuchs für Beratungsstellen und MigrantInnenorganisationen auf der Grundlage des Allgemeinen Gleichbehandlungsgesetzes (AGG). S. 7-12. Online abrufbar: www.basisundwoge.de/wp-content/uploads/2017/06/Handbuch2010.pdf [06.08.2019].

Hölig, Sascha & Uwe Hasbrink (2019): Reuters Institute Digital News Report 2019. Ergebnisse für Deutschland. Hamburg: Hans-Bredow-Institut. Online abrufbar: https://www.hans-bredow-institut.de/uploads/media/default/cms/media/os943xm_AP47_RDNR19_Deutschland.pdf [22.09.2019].

IDA-NRW – Informations- und Dokumentationszentrum für Antirassismusarbeit in Nordrhein-Westfalen (2019): Diskriminierung. Online abrufbar: https://www.ida-nrw.de/glossar-eintraege/glossar-detail/?tx_dpnglossary_glossarydetail%5Bterm%5D=9&cHash=e03bae3b204fd450129f56f143d138b6 [06.08.2019].

IPSU – Institute for Social Policy and Understanding (2017): American Muslim Poll 2017: Muslims at the Crossroads. Online abrufbar: https://www.ispu.org/wp-content/uploads/2017/03/American-Muslim-Poll-2017-Report.pdf [06.08.2019].

IWF – Internationaler Währungsfond (2017): Report for Selected Countries and Subjects (April 2017). Online abrufbar: https://www.imf.org/external/pubs/ft/weo/2017/01/weodata/weorept.aspx?pr.x=61&pr.y=5&sy=1980&ey=2016&scsm=1&ssd=1&sort=country&ds=.&br=1&c=213,193,122,273,124,223,516,138,196,278,694,156,924,964,922,456,132,199,184,134,732,366,144,146,528,534,536,429,136,186,158,112,542,111&s=NGDPD&grp=0&a= [11.04.2019].

Kaddor, Lamya, Aylin Karabulut & Nicolle Pfaff (2018): »…man denkt immer sofort an Islamismus«. Islamfeindlichkeit im Jugendalter. Online abrufbar: https://www.stiftung-mercator.de/content/uploads/2020/12/UDE_Islamfeindlichkeit_im_Jugendalter.pdf [26.06.2022].

Kasselt, Julia (2014): »Von einem Islamrabatt kann nicht die Rede sein«. In: Mediendienst Integration. Online abrufbar: https://mediendienst-integration.de/artikel/ehrenmord-studie-kasselt-kein-islamrabatt.html [01.08.2022].

Köcher, Renate (2019): Immer mehr Tabuthemen. Allensbach-Umfrage auf FAZ.net. Online abrufbar: https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/allensbach-umfrage-ueber-meinungsfreiheit-und-kritische-themen-16200724.html [20.08.2019].

Krause, Anna-Mareike (2017): Die wütenden Bürger*innen. In: Kai Kaspar, Lars Gräßer & Aycha Riffi (Hg.): Online Hate Speech. Perspektiven auf eine neue Form des Hasses. Schriftenreihe zur digitalen Gesellschaft. Düsseldorf [u.a.]: Kopaed. S. 81-85. Online abrufbar: www.grimme-institut.de/fileadmin/Grimme_Nutzer_Dateien/Akademie/Dokumente/SR-DG-NRW_04-Online-Hate-Speech.pdf [20.08.2019].

Lewis, Bernhard (1982): The Question of Orientalism. In: The New York Review of Books. Online abrufbar: https://www.nybooks.com/articles/1982/06/24/the-question-of-orientalism/ [23.05.2019]

Mediendienst Integration (2019): Handbuch Islam und Muslime. Online abrufbar: https://mediendienst-integration.de/fileadmin/Handbuch_Islam.pdf [10.05.2020]

Moeller, Susan D. (2004): Media Coverage of Weapons of Mass Destruction. Center for International and Security Studies at Maryland. Online abrufbar: https://ww

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

w.researchgate.net/publication/268330903_Media_Coverage_of_Weapons_of_Mass_Destruction/link/56321b3208ae0530378eec16/download [03.10.2019].

Mostafa, Tarek & Markus Schwabe (2019): Ländernotiz – Deutschland. Pisa 2018 Ergebnisse. Online abrufbar: https://www.oecd.org/berlin/themen/pisa-studie/PISA2018_CN_DEU_German.pdf [26.06.2022].

Müller, Marianne & Martin Werding (2007): Zur Lage der gesellschaftlichen Mitte in Deutschland. In: Herbert-Quandt-Stiftung (Hg.): Zwischen Erosion und Erneuerung: Die Zukunft der gesellschaftlichen Mitte in Deutschland. Frankfurt a.M.: Societäts-Verlag. S. 25-30. Online abrufbar: https://www.cesifo-group.de/DocDL/ifosd_2007_9_2.pdf [28.04.2019].

Mustafa, Imad (2014): Distanziert Euch nicht! In: Deutschlandfunk Kultur. Online abrufbar: https://www.deutschlandfunkkultur.de/islam-distanziert-euch-nicht.1005.de.html?dram:article_id=303137 [09.09.2019].

ndm – neue deutsche medienmacher*innen (2019): Wer wir sind. Online abrufbar: https://www.neuemedienmacher.de/ueber-uns/ [18.08.2019].

ndm – neue deutsche medienmacher*innen (2022): Glossar. Online abrufbar: https://glossar.neuemedienmacher.de/glossar/[26.06.2022].

Neuberger, Christoph, Christian Nuernbergk & Melanie Rieschke (2007): Weblogs und Journalismus: Konkurrenz, Ergänzung oder Integration? In: Media Perspektiven 2. Online abrufbar: https://www.ard-werbung.de/fileadmin/user_upload/media-perspektiven/pdf/2007/02-2007_Neuberger.pdf [06.08.2019].

Numrich, Paul D. (2005): Muslims. In: Encyclopedia of Chicago. Online abrufbar: www.encyclopedia.chicagohistory.org/pages/865.html [03.10.2019].

Oberwittler, Dietrich & Julia Kasselt (2011): Ehrenmorde in Deutschland. Eine Untersuchung auf Basis von Prozessakten. Köln: Wolters Kluwer Deutschland. Zusammenfassung online abrufbar: https://www.mpicc.de/de/forschung/projekte/ehrenmorde-in-deutschland/#downloads-links [03.10.2019].

OECD – Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (2015): OECD-Wachstumsbericht: Weitere Strukturreformen unverzichtbar – aber mit sozialem Ausmaß (Pressemitteilung). Online abrufbar: www.oecd.org/berlin/presse/wachstumsbericht-weitere-strukturreformen-unverzichtbar-aber-mit-sozialem-augenmass.htm [06.08.2019].

Pew Research Center (2017): U.S. Muslims Concerned About Their Place in Society, but Continue to Believe in the American Dream. Findings from Pew Research Center's 2017 survey of U-S. Muslims. Online abrufbar: https://www.pewforum.org/wp-content/uploads/sites/7/2017/07/U.S.-MUSLIMS-FULL-REPORT-with-population-update-v2.pdf [06.08.2019].

Pew Research Center (2010): Public Remains Conflicted Over Islam. Online abrufbar: www.people-press.org/files/legacy-pdf/647.pdf [20.10.2015].

Pickel, Gert (2019): Weltanschauliche Vielfalt und Demokratie. Wie sich religiöse Pluralität auf die politisch Kultur auswirkt. Religionsmonitor – verstehen, was verbindet. Bertelsmann Stiftung. Online abrufbar: https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/BSt/Publikationen/GrauePublikationen/Religionsmonitor_Vielfalt_und_Demokratie_7_2019.pdf [06.08.2019].

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Pollack, Detlef & Olaf Müller (2013): Religionsmonitor – verstehen was verbindet. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland. Im Auftrag der Bertelsmann Stiftung. Gütersloh. Online abrufbar: https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/BSt/Publikationen/GrauePublikationen/GP_Religionsmonitor_verstehen_was_verbindet_Religioesitaet_und_Zusammenhalt_in_Deutschland.pdf [26.06.2022].

Reuter, Christian, Katrin Hartwig, Jan Kirchner & Noah Schlegel (2019): Fake News Perception in Germany: A Representative Study of People's Attitudes and Approaches to Counteract Disinformation. Paper auf der 14th International Conference on Wirtschaftsinformatik, 2019, Siegen. Online abrufbar: https://peasec.de/wp-content/uploads/2019/01/2019_ReuterHaKiSc_FakeNewsPerceptionGermany_WI.pdf [22.09.2019].

Runnymede Trust (2017): Islamophobia. Still A Challenge for Us All. A 20th-Anniversary Report. London: Runnymede. Online abrufbar: https://www.runnymedetrust.org/uploads/Islamophobia%20Report%202018%20FINAL.pdf [24.05.2019].

Said, Edward W. (1982): Orientalism: An Exchange. In: The New York Review of Books. Online abrufbar: https://www.nybooks.com/articles/1982/08/12/orientalism-an-exchange/ [23.05.2019]

Schiffer, Sabine (2007): Medien als Spiegel und Konstrukteur gesellschaftlicher Vorstellungen. Der Islam in deutschen Medien. Online abrufbar: https://heimatkunde.boell.de/de/2007/08/01/medien-als-spiegel-und-konstrukteur-gesellschaftlicher-vorstellungen-der-islam-deutschen [26.06.2022].

Schmid, Alex P. (2017): Moderate Muslims and the Islamist Terrorism: Between Denial and Resistance. International Centre for Counter-Terrorism – Den Hague. Online abrufbar: https://icct.nl/wp-content/uploads/2017/08/ICCT-Schmid-Moderate-Muslims-and-Islamist-Terrorism-Aug-2017-1.pdf [09.09.2019].

Seifert, Wolfgang (2012): Probleme der Integration. In: Bundeszentrale für politische Bildung – Dossier: Deutsche Verhältnisse. Eine Sozialkunde. Online abrufbar: www.bpb.de/politik/grundfragen/deutsche-verhaeltnisse-eine-sozialkunde/138020/probleme-der-integration [13.09.2019].

Serrano, Juan Carlos Medina, Simon Hegelich, Morteza Shahrezaye & Orestis Papakyriakopoulos (2018): Social Media Report: The 2017 German Federal Elections. München: TUM University Press. Online abrufbar: https://mediatum.ub.tum.de/doc/1452635/1452635.pdf [22.09.2019].

Shooman, Yasemin (2011): Islamophobie, antimuslimischer Rassismus oder Muslimfeindlichkeit? Kommentar zu der Begriffsdebatte der Deutschen Islam Konferenz. Migrationspolitisches Portal der Heinrich Böll Stiftung. Online abrufbar: https://heimatkunde.boell.de/2011/07/01/islamophobie-antimuslimischer-rassismus-oder-muslimfeindlichkeit-kommentar-zu-der [11.01.2018].

SPLC – Southern Poverty Law Center (o.J.): Act for America. Online abrufbar: https://www.splcenter.org/fighting-hate/extremist-files/group/act-america [09.09.2019].

STARS Ohio (2011): »We're a Culture Not a Costume« Campaign. Online abrufbar: https://www.ohio.edu/orgs/stars/Poster_Campaign.html [26.06.2022].

SVR – Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration (2014): Diskriminierung am Ausbildungsplatz. Ausmaß, Ursachen und Handlungsperspek-

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

tiven. Online abrufbar: https://www.svr-migration.de/wp-content/uploads/2014/03/SVR-FB_Diskriminierung-am-Ausbildungsmarkt.pdf#page=4 [06.08.2019].

SVR – Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration (2017): Vielfalt im Klassenzimmer. Wie Lehrkräfte gute Leistungen fördern können. Online abrufbar: https://www.svr-migration.de/wp-content/uploads/2017/07/SVR_FB_Vielfalt_im_Klassenzimmer.pdf [26.06.2022].

SVR – Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration (2018): »Wo kommen Sie eigentlich ursprünglich her?« Diskriminierungserfahrungen und phänotypische Differenz in Deutschland. Online abrufbar: https://www.stiftung-mercator.de/media/downloads/3_Publikationen/2018/Januar/SVR-FB_Diskriminierungserfahrungen_1_.pdf [07.08.2019].

Tariq, Aisha & Mia Moody (2009): Barack Hussein Obama: Campaignung While (Allegedly) Muslim. In: American Communication Journal 11 (4). o.S. Online abrufbar: http://ac-journal.org/journal/2009/Winter/Articles/110407%20Campaigning%20while%20Allegedly%20Muslim.pdf [03.10.2019].

The Washington Post (2010): Washington Post-ABC News Poll. Online abrufbar: https://www.washingtonpost.com/wp-srv/politics/polls/postpoll_09072010.html [01.08.2019].

Tworek, Heidi (2017): Political Communication in the »Fake News« Era: Six Lessons for Europe. In: Transatlantic Academy – Policy Brief 1. S. 1-10. Online abrufbar: https://www.gmfus.org/sites/default/files/Tworek-Political%2520Communication-final%2520edited.pdf [26.06.2022].

UNESCO (1969): Four Statements on the Race Question. Paris: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. Online abrufbar: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000122962 [01.05.2019].

United States Census (2018): Race. Online abrufbar: https://www.census.gov/topics/population/race/about.html [16.08.2019].

US Census Bureau (o.J.): Race: Online abrufbar: https://web.archive.org/web/20080420110404/http://quickfacts.census.gov:80/qfd/meta/long_68178.htm [16.08.2019].

Vials, Christopher (2018): White Supremacy. Geschichte und Politik des Weißseins in den USA. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 68. Online abrufbar: https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/266277/white-supremacy/[26.06.2022].

Weichselbaumer, Doris (2016): Discrimination against Female Migrants Wearing Headscarves. IZA Discussion Paper. Online abrufbar: http://ftp.iza.org/dp10217.pdf#page=14 [06.08.2019].

World Economic Forum (2018): The Global Gender Gap Report 2018. Online abrufbar: http://www3.weforum.org/docs/WEF_GGGR_2018.pdf [09.09.2019].

Yurdakul, Gökçe, Soraya Hassoun & Maziar Taymoorzadeh (2018): Verhindern »Kopftuch-Verbote« die Integration? Eine Expertise für den Mediendienst Integration. Online abrufbar: https://mediendienst-integration.de/fileadmin/Dateien/Expertise_Kopftuch_Juli_2018.pdf [06.08.2019].

Zick, Andreas, Beate Küpper & Andreas Hövermann (2011): Die Abwertung des Anderen. Eine europäische Zustandsbeschreibung zu Intoleranz, Vorurteilen und Diskriminierung. Herausgegeben von der Friedrich-Ebert-Stiftung. Online abrufbar: https://library.fes.de/pdf-files/do/07905-20110311.pdf [15.08.2019].

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Zwick, Jim (2019): ›The White Man's Burden‹ and Its Critics. In: Herb – Social History for every Classroom. Online abrufbar: https://herb.ashp.cuny.edu/items/show/505 [09.09.2019].

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

7 Anhang

Interviewleitfäden: Metropolregionen Rhein-Ruhr und Chicagoland

Einstieg: Leitfaden 1) Rhein-Ruhr
Wo begegnet Ihnen das Thema »Islam« im Alltag? Welche Erfahrungen haben Sie bisher mit dem Islam gemacht?

Privatleben: Kontakt zu Muslim*innen – Persönliche Nähe, Erfahrungen, Konflikte?

- Gab es einmal eine besondere Begegnung mit einem Muslim? Eine, an die Sie sich noch erinnern?
- Gibt es Muslime in Ihrem Bekannten- oder Freundeskreis? Wie würden Sie Ihr Verhältnis beschreiben?
- Wird das Thema »Islam« ab und an mal zu einem Thema in Ihrem Freundeskreis? Gab es bestimmte Anlässe, in denen Sie sich darüber unterhalten haben. Wissen Sie noch, wie dieses Gespräch verlief?

Arbeitsleben: Erfahrungen mit Muslim*innen

- Kommen Sie durch Ihren Beruf mit Muslimen in Kontakt? Können Sie da vielleicht ein Beispiel nennen?
- Wie würden Sie Ihr berufliches Verhältnis zu Muslimen beschreiben?

Stadtleben und Lokale Diskurse

- Gibt es Orte in [Stadtname], an denen Sie Muslimen besonders häufig begegnen (Plätze, Einrichtungen, Treffpunkte)?
- Wie würden Sie allgemein das Zusammenleben mit Muslimen in [Stadtname] beschreiben? Hat sich da in den vergangenen Jahren etwas verändert?
- Glauben Sie, dass es auch [Stadtbewohner*innen] gibt, die kritischere Meinungen gegenüber Muslimen einnehmen?

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

- Wie haben Sie den Kölner Moscheebau verfolgt? Wie beurteilen Sie diesen Bau? Können Sie die Kritikpunkte der Moscheebaugegner nachvollziehen?

Fragen zum Fragebogen:

- Was ist für Sie die »westliche Welt«? Wer gehört zu ihr/wo ist sie angesiedelt? Fühlen Sie sich der westlichen Welt zugehörig? Woran machen Sie das fest? In welchen Momenten wird Ihnen das bewusst?
- Warum passt der Islam für Sie nur bedingt in die westliche Welt? An welchen Punkten ist Ihrer Meinung nach eine Passfähigkeit nicht gegeben?
- Was genau empfinden Sie am Islam bedrohlich? Oder warum empfinden Sie ihn nicht als bereichernd?
- Gab es schon einmal eine Situation, in der Sie sich vom Islam oder einem Muslim bedroht gefühlt haben? Oder in der ein unangenehmes Gefühl in Ihnen aufgekommen ist?
- Was verbinden Sie mit dem Kopftuch? Ist das Kopftuch genauso ein religiöser Symbol wie das Kreuz?

Wissen Islam/Medien/Öffentliche Wahrnehmung

- Wie würden Sie Ihr eigenes Wissen über den Islam beschreiben? Was haben Sie über den Islam gelernt?
- Was ist Ihre früheste Erinnerung an den Islam? Wann ist Ihnen bewusst geworden, dass es diese Religion bzw. Muslime gibt?
- Was erfährt man aus den Medien über den Islam? Was erfährt man aus den Medien über das Zusammenleben von Muslimen und Nicht-Muslimen in Deutschland?
- Gibt es Ihrer Meinung nach »Experten« zum Thema Islam/Islam in Deutschland, die Sie bei diesem Thema als glaubwürdig empfinden? Näher nachfragen: »Experten« im öffentlichen Raum?
- Was hat Ihrer Meinung nach der Islam mit der deutschen Geschichte zu tun? Gibt es hier überhaupt Verknüpfungspunkte?
- Meinen Sie, dass die Anwesenheit von Muslimen in Deutschland dieses Land verändert hat? Warum denken Sie das?
- Christian Wulff behauptet 2010 in einer Rede, der Islam gehört zu Deutschland. Würden Sie Wulff da Recht geben? Warum?
- Was verbinden Sie mit dem Begriff der deutschen Leitkultur?
- Politiker warnen in den Medien ja oft vor einer Überfremdung insbesondere durch muslimische Migranten. Was, meinen Sie, ist damit gemeint? Besteht diese Gefahr Ihrer Meinung nach? Können Sie mit dem Begriff »Islamisierung« etwas anfangen?

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

Noch ein paar Fragen zu Ihnen:

- Wie würden Sie Ihren eigenen kulturellen Hintergrund beschreiben? Was bedeutet Kultur für Sie?
- Was macht Deutschsein für Sie aus?
- Was sind für Sie zentrale Werte, nach denen Sie Ihr Leben ausrichten? Die für Sie unhinterfragbar sind?
- Was bedeutet für Sie der Begriff der Toleranz?
- Was bedeutet Religion für Sie?
- Glauben Sie, dass Deutschland eine multikulturelle Gesellschaft ist? Oder werden kann?

Soziodemographische Angaben
Alter, Beruf, höchster Bildungsabschluss, politische Orientierung (Rechts-Links-Spektrum)

***

Introduction: Guide 2) Chicagoland
What kind of experiences have you made with Islam so far? Do you come across Islam in your everyday life?

Private life: contact with Muslims – experiences, conflicts, friendships?

- Has there ever been a special encounter, a special interaction that you remember? What kind of situation was that?
- Are there any Muslims among your friends or acquaintances? How would you describe your relationship?
- Is Islam sometimes an issue among your friends? Have there been any special events when you talked about it?
- Have you ever experienced a situation in which you felt threatened by a Muslim or by Islam in general? Have you ever been in a situation in which you felt a somehow unpleasant or discomforting feeling because of an encounter with a Muslim?

Job: Experiences with Muslims

- Do you have any contact with Muslims in your job? Can you give an example of such an encounter?
- How would you describe your relation to Muslims within your job?

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Urban life and local discourses

- Are there places or spaces in Chicago where one encounters Muslims more frequently? (Institutions, meeting points)
- How would you describe the cohabitation/the living together of Muslims and non-Muslims in Chicago?
- Do you think that there are people in [city/the U.S.] who have a more critical opinion towards Muslims than you? Why do think that is?
- Has there ever been a controversial discussion about Islam or Muslims in the local press that you can remember?
- What do you think about Mosque building projects? What do you think about the plans to build a Mosque close to Ground Zero (Park 51, actually a community center)? Do you understand why some people are very critical about it?

Knowledge of Islam/media/public perception

- How would you describe/define your own knowledge of Islam? What do you know about Islam?
- What is your earliest memory of Islam? When did you first realize that there is »a« Islam, that there are Muslims?
- What do you learn about Islam from the media? What do learn from the media about the living together of Muslims and non-Muslims in the US?
- Are there any »experts« in the US when it comes to Islam? Someone you would consider reliable in the public talk about Islam?
- What do Islam and US history have in common in your opinion? Are there any connections at all?
- Do you think the presence of Muslims within the US has changed the country somehow? Why do think this is the case?
- Do you think there is something particular about the US-culture? How would you describe it?
- Some politicians have warned the public that there could be too many immigrants one day or that the minorities of today could become the majorities of tomorrow. What do you think about that?
- Have you ever heard of the term »Islamization«? Do you have an idea what is meant by that?
- What do you associate with the headscarf? Is the headscarf a religious symbol in your opinion – similar to the cross?

Some last questions regarding your person:

- How would you describe your own cultural background or identity? What does culture mean to you?
- What does »being American« mean to you?

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

- What are crucial values for you, values towards which you orient your life? Values that are non-questionable?
- What does »tolerance« mean to you?
- What does »religion« mean to you?

Sociodemographic data
age, profession, education, political orientation

Transkriptionsregeln

Die Interviews wurden in Anlehnung an das Transkriptionssystem *Talk in Qualitative Social Research* (TiQ) transkribiert. Deren Regeln sind bei Przyborski und Wohlrab-Sahr nachzulesen (2014: 168f.). Sie werden nachfolgend nahezu wortgetreu wiedergegeben; Anpassungen erfolgten mit Blick auf eine gendergerechte Sprache.

Zeichenerläuterung:

L	Das »Häkchen« markiert den Beginn einer Überlappung bzw. den direkten Anschluss beim Sprecher*innenwechsel.
(.)	Kurzes Absetzen, Zeiteinheiten bis knapp unter einer Sekunde
(3)	Anzahl der Sekunden, die eine Pause dauert. Ab 4 Sekunden Pause erfolgt die Notation in einer Extrazeile. Auf diese Weise wird beim Lesen des Transkripts das Schweigen allen an der Interaktion Beteiligten zugeordnet (dem Interviewer und den Interviewten gleichermaßen oder etwa der ganzen Gesprächsgruppe), was bei längeren Pausen meist dem Eindruck des Gehörten entspricht. Ein technischer Vorteil liegt darin, dass Verschiebungen durch Korrekturen nur bis zu diesen Pausen Veränderungen bei den Häkchen nach sich ziehen.
nein	Betonung
Nein	Laut in Relation zur üblichen Lautstärke der Sprecherin bzw. des Sprechers
°nee°	Sehr leise in Relation zur üblichen Lautstärke der Sprecherin/des Sprechers
.	Stark sinkende Intonation
;	Schwach sinkende Intonation
?	Deutliche Frageintonation
,	Schwach steigende Intonation
Brau-	Abbruch eines Wortes. So wird deutlich, dass man hier nicht einfach etwas vergessen hat.
oh=nee	Zwei oder mehr Worte, die wie eines gesprochen werden (Wortverschleifung)
ja:::/nei:n	Dehnung von Lauten. Die Häufigkeit der Doppelpunkte entspricht der Länge der Dehnung.
(doch)	Unsicherheit bei der Transkription und schwer verständliche Äußerungen

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

()	Unverständliche Äußerungen. Die Länge der Klammer entspricht etwa der Dauer der unverständlichen Äußerungen.
((hustet))	Kommentar bzw. Anmerkungen zu parasprachlichen, nichtverbalen oder gesprächsexternen Ereignissen. Soweit das möglich ist, entspricht die Länge der Klammer etwa der Dauer des lautlichen Phänomens.
@nein@	Lachend gesprochene Äußerungen
@(.)@	Kurzes Auflachen
@(3)@	Längeres Lachen mit Anzahl der Sekunden in Klammem
// mhm //	Hörersignale. »mhm« des Interviewers werden ohne Häkchen im Text des Interviewten notiert, vor allem, wenn sie in einer minimalen Pause, die ein derartiges Hörer*innensignal geradezu erfordert, erfolgen.

Groß- und Kleinschreibung

Nach Satzzeichen wird klein weitergeschrieben, um deutlich zu machen, dass Satzzeichen die Intonation anzeigen und nicht grammatikalisch gesetzt werden. Hauptwörter werden groß geschrieben. Beim Neuansetzen eines Sprechers oder einer Sprecherin, d.h. unmittelbar nach dem »Häkchen«, wird das erste Wort mit Großbuchstaben begonnen.

Zeilennummerierung

Zum Auffinden und Zitieren von Transkriptstellen müssen durchlaufende Zeilennummerierungen verwendet werden. Bei Zitaten aus einer Passage geben die Zeilennummern Aufschluss darüber, wo das Zitat in den Verlauf der Passage einzuordnen ist.

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Soziologie

Naika Foroutan
Die postmigrantische Gesellschaft
Ein Versprechen der pluralen Demokratie

2019, 280 S., kart., 18 SW-Abbildungen
19,99 € (DE), 978-3-8376-4263-6
E-Book: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4263-0
EPUB: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-4263-6

Maria Björkman (Hg.)
Der Mann und die Prostata
Kulturelle, medizinische
und gesellschaftliche Perspektiven

2019, 162 S., kart., 10 SW-Abbildungen
19,99 € (DE), 978-3-8376-4866-9
E-Book: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4866-3

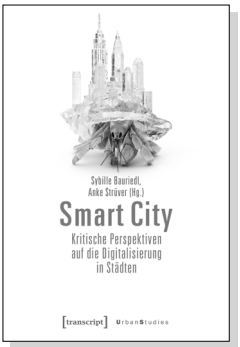
Franz Schultheis
Unternehmen Bourdieu
Ein Erfahrungsbericht

2019, 106 S., kart.
14,99 € (DE), 978-3-8376-4786-0
E-Book: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4786-4
EPUB: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-4786-0

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Soziologie



Sybille Bauriedl, Anke Strüver (Hg.)
Smart City – Kritische Perspektiven auf die Digitalisierung in Städten
2018, 364 S., kart.
29,99 € (DE), 978-3-8376-4336-7
E-Book: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4336-1
EPUB: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-4336-7

Weert Canzler, Andreas Knie, Lisa Ruhrort, Christian Scherf
Erloschene Liebe?
Das Auto in der Verkehrswende
Soziologische Deutungen

2018, 174 S., kart.
19,99 € (DE), 978-3-8376-4568-2
E-Book: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4568-6
EPUB: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-4568-2

Juliane Karakayali, Bernd Kasparek (Hg.)
movements.
Journal for Critical Migration and Border Regime Studies
Jg. 4, Heft 2/2018

2019, 246 S., kart.
24,99 € (DE), 978-3-8376-4474-6

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de

https://doi.org/10.14361/9783839460535 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND